



القراءة للجميع

2018



المملكة الأردنية الهاشمية
THE HASHEMITE KINGDOM OF JORDAN

أسئلة الفكر العربي المعاصر

عبدالإله بلقزيز



أسئلة الفكر العربي المعاصر

وزارة الثقافة
مكتبة الأسرة الأردنية / مهرجان القراءة للجميع

* أسئلة الفكر العربي المعاصر

* المؤلف: عبدالإله بلقزيز

* الناشر: وزارة الثقافة

شارع صبحي القطب

المتفرع من شارع وصفي التل

ص.ب. 6140 - عمان - الأردن

تلفون: 5699054 / 5696218

فاكس: 5696598

Email: info@culture.gov.jo

* الطباعة: مطبعة أروى 4892686

* رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٥٨٨ / ٥ / ٢٠١٨)

* جميع الحقوق محفوظة للناشر: لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال. دون إذن خطي مسبق من الناشر.

* All rights reserved. No part of this part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without the prior written permission of the publisher.

أسئلة الفكر العربي المعاصر

عبد الإله بلقزيز

إلى
كمال عبد اللطيف

مقدمة

بعد مائة عام على انصرام حقبة التأليف النهضوي العربي الحديث. ما زال فكرنا المعاصر يستعيد الأسئلة ذاتها التي طرحها الإصلاحيون على أنفسهم! وما زال منشغلاً بسؤال الهوية، أو سؤال "الأنا"، بل دافعاً به نحو ضفاف لم يستقر عليها — ولا شارفها — الخطاب النهضوي. وما زال شديد العناية بالتفكير في سؤال الآخر، بل ذاهباً به إلى عتبات إشكالية عبر مسبوقة. والسؤال الآن معاً مثلاً — ويمثلان — الإطارين المرجعيين لسائر الأسئلة والإشكاليات الأخرى التي سيشهدها التأليف العربي: الحديث والمعاصر. فمن رحمهما ستتناسل موضوعات التراث، والحداثة، والعقل والعقلانية، والإصلاح، والنهضة، والثورة، والعلمانية، والديمقراطية، وسوى هذه من قضايا

عَجَّتْ بها النصوص...، بحيث يستعصي وعي هذه بمعزل عن
دينك السؤالين .

ليس من شك في أن هذه الاستمرارية الإشكالية في الوعي
العربي لم تمنع من حصول قطائع ومغايرَات في البنى الأفقية
والعامودية لهذا الوعي، ومن ذلك — مثلاً — تلك الطفرات التي
انتقلت به من فكرة الإصلاح إلى فكرة الثورة، أو تلك التي
وزعت التركة الفكرية النهضوية إلى تيارات مقفلة على
نفسها... غير أنه لا سبيل إلى الشك في أن تطورات ومنعطفات
التراكم الفكري العربي لم تفض إلى خروج سائر مقالاته عن
أسئلة النهضويين التقليدية، على الرغم مما انطوى عليه بعض
تلك المقالات من بريق فكري ومن اكتناز معرفي، وأي ذلك
عودة مطالب الإصلاح، والديمقراطية، والتقدم، إلى صدارة
المشهد الثقافي الراهن، بل صيرورتها من أمهات المسائل التي
تتنافس فيها أقلام المثقفين !

هل معنى ذلك أن الزمن الثقافي والفكري العربي زمن راكد،
أو أنه بطيء في أقل حال؟

إذا أخذنا الأفكار المنتوجة أو المعبر عنها بمعزل عن
التاريخ، وقرأنا في مدوّنتها "المستقلة"، فسننهي — بغير شك —
إلى القول بذلك. ولعل هذا ما ذهبت إليه مقالات كثيرة عكفت
على تحليل الخطاب العربي وتقويم حصيلته بعيداً: كثيراً أو

قليلاً، عن عامل التاريخ وأحكامه على الوعي. وفي الظن أن مطالعة هذا الخطاب من حيث هو بنية معرفية مستقلة — بإعمال أدوات التحليل المعرفي — لا يمكنها إلا أن تنتهي إلى التشديد على عضوانيته ومراوحته داخل نظام من التفكير مغلق! ولكن، ما إن ندخل في عناصر القراءة عوامل التاريخ والاجتماع والسياسة، أو المحيط الخارجي للفكر، حتى تستقر نتائجها على صورة أخرى مختلفة: نعني موضوعية أكثر، ومجردة أكثر من أحكام القيمة .

نعتقد في هذا السياق — وعملاً بالفرضية التي سقنا — أن واحداً من أهم الأسباب المسؤولة عن "ركود" الزمن الثقافي، وعن مراوحة الفكر العربي في نطاق أسئلته النهضوية التقليدية، هو أن التاريخ السياسي والاجتماعي العربي المعاصر — وخلال القرن العشرين على وجه التحديد — لم يشهد تحققاً مادياً فعلياً للمطالب النهضوية التي طُرحت منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، وعبر عنها الإصلاحيون في حينه! فمجتمعاتنا العربية المعاصرة لم تنجز تنمية اجتماعية واقتصادية وتعليمية حقيقية تقضي على التأخر، والتخلف، والامية، ويلتغي بها سؤال النهضة والتمدن أو الترقى. وهي لم تنجز ثورة ديمقراطية تلغي الاستبداد السياسي وتؤمن الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين، فينتهي معها سؤال الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق

الإنسان. ثم إنها لم تنجز وحدة كيانية قومية تئد التجزئة وتتصالح بها مع العالم الخارجي، فيزول سبب الاحتباس المضطرب بسؤال "الآخر". ناهيك بأن فكرنا نفسه لم ينجز "تطبيعاً" مقبولاً مع ماضيه ومع الفكر الإنساني الحديث يخرج من ثنائية: الهوية / الحداثة. ولتلك الأسباب — وغيرها كثير — ما كان من الممكن للأسئلة النهضوية إلا أن تتجدد في وعينا لابس — عند كل معطف — لبوساً نظرياً وإشكالياً لا يخرج بها عن نطاق البدايات .

ليس معنى ذلك أن علينا انتظار معجزات السياسة كي نخرج من هذا القفص الإشكالي، ذلك أن على العقل العربي المعاصر مسؤولية أخرى غير اجترار أسئلة النهضويين أو الإعراض عنها كلية: عليه أن يسعى سعياً علمياً إلى إعادة بنائها في الوعي بشكل جيد. ذلك يعني — ابتداءً — أنه لا سبيل إلى خروجه عنها، لأنها ما زالت أسئلة معاصرة على الرغم من مرور أزيد من قرن عليها. لكنه يستطيع — في إطار صلته بها — القيام بالكثير من التعديلات على صورتها التقليدية، ومن ذلك تحيينها بإعادة التفكير فيها في ظرفيتها الراهنة، ومجمل ما استجد على الظرفية تلك من متغيرات الفكر والواقع، كما أن منه تفكيكها وإعادة تركيبها لتحريرها من شحناتها الإيديولوجية، وتحويلها إلى أسئلة نظرية حقيقية .

وربما لا تجيب مادة هذا الكتاب عن هذه الحاجة، لكنها — قطعاً — تدافع عنها، أو تحاول أن تنبه إلى أهميتها، وإلى راهنتها .

يجمع هذا الكتاب بين دفتيه خمس دراسات كتبت على فترات متباعدة خلال السنوات السبع الأخيرة. تربطها وحدة عضوية هي وحدة الموضوع الذي تفكر فيه: الخطاب العربي الحديث والمعاصر في تجلياته الإشكالية المختلفة، وفي الترابط التلازمي بين أسئلته وقضاياها. لكنها تتوسل في المقارنة بوسائط منهجية مختلفة: التأريخ للأفكار، والتحليل، والنقد، بالتناسب مع نوع الموضوع ونوع الأسئلة التي نطرحها في تناوله.

الرباط : 16 فبراير 2000

الفصل الأول مسألة الإصلاح

1- الإصلاح، الثورة، إعادة البناء: في التجانس والتباين

بلور الفكر العربي المعاصر، في سياق تراكمه النظري والمعرفي، ثلاثة مفاهيم لتعيين مطالب وأهداف التقدم في المجتمع والفكر، تقوم بينها درجة غير قليلة من القرابة الدلالية، هي مفاهيم الإصلاح، والثورة، وإعادة البناء. المفاهيم هذه، تقدم ثلاث كفايات لوعي حاجة التغيير ومطالب التقدم. وهي كفايات متفاوتة في الدرجة وإن كانت من نفس الطبيعة النوعية، أي من نفس السلالة الدلالية. على أن تفاوتها في أداء معنى التغيير وتعيينه ناجم عن التباين في ظروف التعبير عنها. فهي لم تنشأ

في الوعي دفعة واحدة، ولم تتزامن في ما بينها إلا بعد أن خرجت إلى التداول متعاقبة منفصلة .

يصادق مفهوم الإصلاح، سلفاً، على النظام المرجعي للمجتمع أو لفكر الذي يروم إجراء فعل الإصلاح عليه. فالإصلاح — مفهوماً ولفظاً — هو تصويب ما اعوجّ في مسار، أو تآكل في قوام، وتجديد له بحيث يطابق الأصل الذي منه انحدر. إنه إعادة ترميم لنظام المجتمع أو الثقافة أو سوى ذلك مما يمكن أن يدخل في دائرته. وبهذا المعنى، لا يتعدى التغيير تصحيح العرض الطارئ دون تجاسر على الجوهر الذي هو أيضاً المبتغى والمناط .

ازدهرت دعوة الإصلاح في الثقافة العربية المعاصرة في امتداد محاولة المقالة السلفية ترميم الصرح الإسلامي الأصيل الذي أصابت منظومته صدوع وشروخ نتيجة عمل بنيات الانحطاط المتكلسة، كما في أعقاب الاصطدام الهائل بالمنظومة الثقافية والاجتماعية الحديثة الوافدة مع الأجنبي. لم تكن قضية السلفية سوى تحقيق الماضي في المستقبل، على اعتبار أن المستقبل الأمثل ليس إلا ذلك النفي الحازم للحاضر في صورة استعادة لماض انزوى في زاوية النسيان. وهي لم تفعل — بذلك — سوى أنها أغلقت التاريخ على المقدّس وحقيقته الأصل

المطلقة، وجعلت معنى التغيير يتطابق ومعنى المحافظة على النظام⁽¹⁾.

في مقابل فكرة الترميم التي يقود إليها مفهوم الإصلاح، وعلى أنقاض نزعتها المحافظة المهادنة، تبلور مفهوم جديد اندفع براديكاليته إلى الحدود القصوى، هو مفهوم الثورة. تعني الثورة — بعكس الإصلاح — تدمير النظام القائم ونفي مرجعيته التي إليها يستند. إن ما يعتبر هدفاً للإصلاح هو موضوع هجوم الثورة: النظام الأصل. ففيه تقبع علة الانحطاط والتخلف. إن الثورة عملية انفصال حاسم عن النظام المرجعي القائم واستبداله بآخر يغيّره في الطبيعة والبنية والمكونات.

كان عنفوان دعوة الثورة إيذاناً بقيام نظام قيم جديد في الثقافة والمجتمع هو نظام العنف. والعنف — هنا — كناية عن ممارسة انفصالية لا استمرارية، تتخذ التحول المجرد المطلق وجهتها، والنقد الحاد أدواتها. إنه ثقافة وسيكولوجيا تستهجن الماضي

(1) — يذهب إسلاميون كثر عكس هذا المذهب، معتبرين أن كل عودة سلفية إلى الماضي بمثابة تجديد لا بمثابة نكوص. انظر في هذا:

— علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي. مؤسسة علال الفاسي، الرباط، ط5، 1992.

— راشد الغنوشي: في: قصي صالح درويش: راشد الغنوشي. منشورات الفرقان، الدار البيضاء، 1993، ص42.

وتفترض التاريخ نفيًا مستمرًا له (للماضي). وسعيًا نحو استيلاء بديله من خارجه. إنه ثقافة الطلاق مع الوضع القائم تكوينًا ونظامًا واشتغالًا. ولم يكن رصيد النزعات الثورية — والثورية — إلا إخراج الماضي والحاضر من التاريخ، وتصور المستقبل لحظة ميلاد بكر تترفع عن أي تأصيل أو تنسيب! وهذا بالذات ما ذهبت إليه المقالة الماركسية التي كانت تحتاج — بكل تأكيد — إلى ما يجعل خارج النظام شرعيًا حتى تؤمن — هي — نفسها الشرعية!.

على أن مفهوماً ثالثاً سيكتسح — بالتدريج — حقل التداول والتحليل هو مفهوم إعادة البناء. وسيعوض في الاستعمال المعرفي — إلى حد بعيد — مفهوم الثورة. من باب أولى القول إن هذا المفهوم أقرب في المعنى والدلالة إلى الثورة منه إلى مفهوم الإصلاح. فهو يشير إلى فاعلية التغيير التي تتخذ بنية النظام ككل موضوعها وهدفها. تعني إعادة البناء إرادة صياغة عناصر النظام القائم على أسس ونواظم جديدة مختلفة عن نسق الأولى. إنه أعلى من الإصلاح، من حيث هو لا يبدي قبولاً مبدئياً بالنظام القائم، لكنه أقل من الثورة من حيث إنه لا يحدد نفسه من خارج بنية النظام كما هو حال مفهوم الثورة. إن مجال فعاليته يتحدد في إعادة صوغ علاقة بين عناصر نفس النظام القائم. فهو، من ناحية، يرفض الحفاظ على نسق النظام القائم، لكنه يصبر، في الآن نفسه، على أن لا يتجاوز نظم العناصر

وَبَنَيْتُهَا إطار النسق القائم ذاته كما يفعل مفهوم الثورة... وفعلها المادي .

وإذا كان مفهوم الثورة — السابق — قد ارتبط ببيوتوبيا التغيير — التي اجتاحت العقل والإرادة عند العرب وسواهم من الأمم — فإن مفهوم إعادة البناء ارتبط بواقعية التغيير التي نشأت ثمرة تمثل تاريخي لمطلب التقدم كما طرح نفسه في ظروف صعبة وحرجة. كان دعاة الثورة على درجة من العدمية لا تتسع للتاريخ، فيما انصرف دعاة إعادة البناء إلى احترام معطيات ووقائع التاريخ والتفكير في التغيير انطلاقاً منها، لا من منظور الحاجة إلى نفيها. وعلى ذلك، كانت راديكالية دعوة إعادة البناء — في طبيعتها — دعوة إلى ممارسة التغيير والثورة واقعياً وضمن إطار المعطيات والإمكانات المتاحة .

حين نفكر في ظروف إنتاج وتداول هذه المفاهيم الثلاثة، سنقف على أسباب التباين في ما بينها: لقد كان الإصلاح ثمرة الصدام — الثقافي والمجتمعي — مع النظام النقيض. ولم تكن فكرة الثورة قد نضجت في الأول بما يكفي لكي تصير إشكالية كاملة في الفكر والمجتمع. وحينما انتهى الإصلاح إلى المصالحة مع الماضي، تبلورت الثورة كي تراث — من جهة — فكرة الصراع مع "الآخر" من الإصلاح، وكي تضع الإصلاح ذاته موضوع نقد عنيف. على أن تجربة إخفاق الثورة في فهم ذاتها،

وتاريخها، ومجتمعها الخاص، ونضوج نزعتها الواقعية والتاريخية، قاد إلى نوع من إعادة نظر الثورة في مجتمعها وفكرها من موقع نسبي وتاريخي أفضل من موقع فكرة الثورة. هكذا تبلورت فكرة إعادة البناء بوصفها تعبيراً عن فكرة الثورة من موقع المصالحة مع التاريخ والواقع، وبوصفها عملية تمثل منظّم للتغيير كإمكانية واقعية قابلة للتحقيق، لا كإمكانية ذهنية مجردة ومثالية .

يهمنا — في هذا السياق — أن نعتني بمفهوم الإصلاح، وبخطابه، في الفكر العربي الحديث، بحسبانه المفهوم الذي ثَبَتَ رسوخه وامتداده في نسيج التاريخ الفكري والثقافي المعاصر، على الرغم مما تعرض له من نقد ونقض في لحظات لاحقة، قام الدليل من التاريخ على أنها كانت في حكم العارض الذي لا تنتقض به قاعدة! ولعلنا نحتاج — هنا — إلى إلقاء الضوء عليه: استعراضاً ونقداً، منذ ميلاده في رحم إشكالية النهضة، في القرن التاسع عشر، إلى ولادته المتجددة في وعينا العربي المعاصر، في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، مروراً بانحطاطه في حقبة امتدت منذ مطلع القرن حتى نهاية عقدة الستيني، وساد فيها العمل بمفاهيم أخرى .

2. نحن والخطاب النهضوي : من مشروع النهضة إلى نهضة المشروع .

أ. الخطاب النهضوي: من المعرفة إلى الأيديولوجيا :

تفصلنا، اللحظة، مسافة زمنية تربو على القرن، عن الفترة التي تبلورت فيها الموضوعات النهضوية الأساسية وتشكلت ملامحها المعرفية والأيديولوجية الرئيسية. ويمكن اعتبار كتابات الأفغاني ومحمد عبده المادة الفكرية الأكثر تمثيلاً للخطاب النهضوي والأكثر صهراً لروافده ومصادره .

لقد تمثلت تلك الكتابات لحظتين أساسيتين في الثقافة العربية — وعبرت عنهما بقوة ندر أن ضاهتها في نكل كتابة معاصرة — ويتعلق الأمر باللحظة السلفية في صيغتها الجديدة، التي تخطت السقف المعرفي والإشكالي للسلفية الأولى: (الوهابية والمهدية والسنوسية)، واللحظة الليبرالية التي تحصلت من أعمال الطهطهاوي وخير الدين التونسي وآخرين. ومع أن رجلاً مثل محمد عبده عُرف، على نطاق واسع، كسلفي تأسيسي منح خطاب السلفية هويته المعرفية والأيديولوجية "النهائية"، إلا أن تحليل خطابه يسمح بتقدير أكثر عمقاً وتشخيصاً لنتاجه مما يستطيعه وصفه التقليدي الرائج كمفكر سلفي. إذ هو مثل لحظة

تركيبية بين الرافدين الأصلي والحداثي⁽²⁾، صالحت بين العلم والدين، بين الهوية والمعاصرة، بين القديم والحديث. ومن صلب هذه اللحظة التركيبية الفذة — التي تجاوزت الصراع العقيم بين أطراف تلك الأزواج المفهومية (القديم / الحديث، العلم / الدين...) — خرجت تيارات الفكر العربي المعاصر إلى الوجود. فكان محمد عبده أستاذ الزعيم الليبرالي لطفي السيد، وأستاذ الزعيم السلفي رشيد رضا في نفس الوقت. وكان كل من "المريدين" يجد في أفكار الشيخ جرائيم النظر الذي يلتزمه (سلفياً كان أم ليبرالياً)!

لم تتعرض هذه المصالحة أو هذه التسوية، التي أسسها الإمام محمد عبده للانهييار إلا عندما دخلت تجربة انشقاق داخلي أيديولوجي وتسييس واسع النطاق، أفقدها رحابتها وأجبرها على التأقلم مع موجبات العمل السياسي، وبالتالي — فرض عليها خيار فك الارتباط بين طرفيها المعرفيين. هكذا خرج حزب "الأحرار الدستوريين" من أحشاء "الانحراف" الليبرالية السياسية لـ **لطفي السيد** (وقد أنجبت أشد أفكار التطرف الليبرالي المعادي للثقافة العربية — الإسلامية مع طه حسين... ثم سلامة موسى)، وخرج حسن البنا وحركة "الإخوان المسلمين" من معطف رشيد رضا من دون أن يكون هذا سبباً مباشراً في ذلك.

(2) راجع في هذا :

برهان غليون: النقد الداعي، منشورات عيون، الدار البيضاء .

ولم يكن عقد الثلاثينيات قد حل، حتى كانت التسوية الفكرية التي أقامها محمد عبده - في الوعي العربي - قد استحالت جزءاً من الماضي، لينفتح التاريخ الفكري المعاصر على مرحلة لا سابق لها من التسييس المفرط Surpolitisation للمعرفة⁽³⁾.

دفع الفكر العربي غالباً ثمن هذا الانحراف السياسي فيه. فحين تأسست الأفكار والأطروحات الفكرية سياسياً، أي حينما صارت جزءاً عضوياً وطبيعياً من منطق عمل المؤسسة السياسية (الحزبية والسلطوية)، توقف العقل العربي عن إنتاج المعرفة ليتحول إلى تبرير السياسة وشرعنتها! ولم يعد - لذلك السبب - فكراً مجتهداً لخدمة الحقيقة، بل صار فكراً منغمساً في خدمة المصلحة. والأُنكى أن المصلحة لم تكن لتتحقق - في الأغلب الأعم - إلا على حساب الموضوعية والحقيقة. هكذا حكم الفكر العربي على نفسه - تحت وطأة ذلك الاختيار القاتل - بأن يفقد وظيفته كفكر، فشهدنا الانتقال من المثقف - الفرد (= المفكر) إلى المثقف (= الحزب)، وشهدنا - في امتداده - الانتقال من الكتاب إلى البيان الحزبي والتقرير السياسي! وسريعاً انتقلنا من الخطاب الليبرالي إلى "الأحرار الدستوريين"

(3) للتفاصيل، انظر :

عبد الإله بلقزيز: إشكالية المرجع في الفكر العربي الحديث. دار المنتخب، بيروت،

1993 .

والأحزاب الوطنية. وانتقلنا من زكي الأرسوزي وساطع الحصري وعفلق إلى "عصبة العمل القومي" و"حزب البعث". وانتقلنا من الخطاب الاشتراكي إلى الأحزاب الشيوعية... الخ !.

بـ من النهضة إلى الثورة :

حين تبلور خطاب النهضة، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي مطالع القرن العشرين، كانت موضوعاته تدور حول مطالب التحرر من الاحتلال الأجنبي، والاستقلال القومي في مواجهة الهضم التركي وانفلات النزعات الطورانية من كل عقال، والحرية (= الديمقراطية) في مواجهة الاستبداد، والترقي (= التقدم) في مواجهة الانحطاط والتأخر، ثم الوحدة في مواجهة التجزئة. وما كان لمفهوم أن يحقق أعلى درجات التداول والاستعمال المعرفي — في الخطاب العربي الحديث — مثل ما حقق ذلك مفهوم النهضة منذ المرحلة الباريسية للطهطاوي إلى "مستقبل الثقافة في مصر" (نهاية الثلاثينات وما أعقبها) .

مع بداية الخمسينات، سنشهد انحساراً متزايداً في الاستعمال المعرفي لمفهوم النهضة في الكتابة السياسية العربية. في مقابل ذلك، سوف يزدهر اشتغال معرفي جديد لمفهوم سيغمر الثقافة السياسية المعاصرة هو مفهوم الثورة. كيف جرى هذا الاستبدال

المفهومي بالسرعة التي حصل بها، ولماذا استعيز عن النهضة بالثورة ؟

كان ذلك فصلاً من فصول التعبير عن نشوء حقبة سياسية وفكرية أخرى أطلقها صعود التيار القومي العربي: في امتداد نجاح الناصرية في بناء سلطة سياسية في مصر، وفي الصيرورة مرجعية — لا تنازع — للحركة القومية العربية. ولفترة طويلة، سيسود الاعتقاد أن مطالب العرب النهضةوية المعقدة — أو المؤجلة — في التحرير والتنمية والوحدة والاستقلال وسائر الشعارات، التي بلورها النهضةيون وقدم العرب دماءهم من أجلها...، قد وجدت في حقبة الثورة تحقيقاً لها يرفع عن الحديث عن النهضة أي مبرر له! وقد وجد هذا الاعتقاد جيشاً جاهزاً من المثقفين للدفاع عنه وتبريره دون تجشم عناء تمحيص درجة مصداقيته. وعلى الرغم من أن حقبة الثورة هذه وفرت لمصر والوطن العربي أجوبة سياسية رائدة في حقل الإنتاج والسيادة والمصير الكياني، إلا أنها أضعفت من قدرة الثقافة السياسية على ممارسة النقد والنقد الذاتي. فكانت النتيجة أن الوعي العربي لم ينته إلى وجوب التعامل مع مطالب النهضة خارج التوظيف السياسي لها، الأمر الذي نجم عنه أن صار التأجيل السياسي (= الواقعي) لمطالب وشعارات النهضة تأجيلاً فكرياً، بل — وهذا هو الأدهى — وهماً مزمناً بتحقيق تلك المطالب والاستغناء عن الحاجة إلى التفكير فيها ! .

ج. بعد الثورة، أو: في البدء كانت النهضة :

لم ينتظر العرب طويلاً حتى اكتشفوا أن الثورة لم تقدم جواباً سياسياً كاملاً وحقيقياً عن شعارات ومطالب النهضة، وأن هذه الأخيرة ما تزال تفرض نفسها بذات الحدة التي بها انطلقت وانطرحت قبل عقود سبعة أو يزيد. لقد خسرت الثورة امتحان البقاء في تجربة تراجيدية صعبة بدأت في فجر الخامس من حزيران / يونيو 1967. وفي لحظات، سريعة بمقاييس التاريخ، كان "كل" شيء يعود إلى البداية! فما أن حل يوم التاسع من شهر يونيو 67، حتى كان على العربي أن يطرح على نفسه سؤال الحرية والاستقلال والتقدم والوحدة مجدداً، كأن شيئاً لم يتحقق أو يتراكم! وكأن التاريخ يعود به القهقري إلى لحظات البداية، حينما كان المشروع السياسي في طور تشكله، حيث لم يبرح بعد دائرة الفرضية! .

إشكاليتان أساسيتان في الفكر العربي المعاصر، تعيدان إلى الأذهان حجم ذلك الإخفاق الذي منيت به تجربة الثورة وهي تجرب أن تمتص إيجابياً مشكلات ومعضلات النهضة، وتقيم الدليل على راهنية السؤال النهضوي (بعد قرن على خروجه إلى الوجود): إنهما إشكالية التراث وإشكالية الديمقراطية .

تبدو الإشكاليتان وكأنهما الأكثر تداولاً في الخطاب العربي المعاصر في ربع قرن الأخير، قياساً بإشكالية التحرر الوطني

أو التسمية أو الوحدة العربية التي غمرت حقبة الخمسينات والستينات، وكيفت ثقافتها السياسية. وحين نعيد قراءة دلالة هذه الهيمنة المعرفية للإشكاليتين، سنجد أنها (= هيمنة) تنهل شرعيتها من ظروف إنتاجها كإشكاليات. ونستطيع أن نوجز فنستخلص تلك الدلالة بالقول إن الإشكاليتين — معاً — تعبران عن أزمة عميقة في العلاقة بين العربي وماضيه ثم بين العربي والعصر. تلخص إشكالية التراث العلاقة بين العرب وذواتهم: إنهم يستشعرون نوعاً من الاقتلاع الحضاري يترجم نفسه في أزمة هوية تتمظهر إما في مشاعر انفصال راديكالي عنيف عن الذاتية وانصهار في ذاتية كونية، أو في مشاعر انكفاء إلى "الأنا" وانسحاب من العصر. وما موقف الإقبال والإدبار من التراث إلا التعبير المستعار عن ذلك الموقف السياسي والنفسي. وتلخص إشكالية الديمقراطية علاقة العربي بالعصر الكوني الذي ينتسب إليه وعلاقته بفريضة من فرائض تحضره. ربما كان جائزاً النظر إلى هذه العلاقة وكأنها تتصل — بمعنى من المعاني — بمفهومه للكونية وعلاقته بشروطها، وهو أمر صحيح من أوجه عديدة، لكن من الجائز أيضاً النظر إليها بوصفها تترجم مفهومه لذاته وتقديره لما هو مطالب به كي يحقق حدائقه وانتسابه إلى التاريخ. وفي الحالتين، يمتنع النظر إلى هذه الإشكالية — كما إلى الأولى — من دون الانطلاق من الفرضية

أسئلة الفكر العربي المعاصر

التي قوامها أن الإخفاق العربي المعاصر — والمتجدد — يقول حقيقة واحدة رئيسة: إننا ما نزال ننتمي — بإشكاليتنا — إلى الحقل النهضوي⁽⁴⁾ !

هل خرجنا من هذا التاريخ "التاريخ النهضوي" إذاً ؟ لقد بدأنا تاريخنا المعاصر، قبل قرن، بمشروع للنهضة. ولكن، ها إن هذا المشروع ينهض من جديد. أما الحقيقة الوحيدة التي خرج بها العرب من تجربة قرن ونصف، فهي أنهم لم يبرحوا بعد مطلباً تاريخياً طرحه النهضويون الأوائل — ولم يتحقق حتى اليوم — هو "الإصلاح". ولقد كان لهذا المطلب، ولل فكرة التي صاغته (الفكرة الإصلاحية) تاريخ يستحق أن يقرأ من جديد .

3 إيديولوجيا الإصلاح: جدل القطيعة والممانعة

تؤرخ "صدمة الحداثة" لميلاد الفكر العربي الحديث، وتعين نقطة انطلاق مساره الإشكالي والمفاهيمي الجديد. ولا تعني هذه

(4) ذلك أيضاً ما ذهب إليه الأستاذ محمد عابد الجابري في كتابه: الخطاب العربي المعاصر. المركز الثقافي العربي — دار الطليعة، بيروت، 1982 .

"الصدمة" سوى بداية لحظة الانتباه إلى مرجعية فكرية مختلفة — من ورائها — إلى نموذج اجتماعي وسياسي مغاير عرضته أوروبا — على الوعي العربي للقرن 19 — إما من خلال نظامها الذي زرعه في البلاد العربية فترة الاحتلال، أو من خلال اكتشافها في موطنها مباشرة من قبل من أتيح لهم — من المثقفين — أن ينتقلوا إليها زائرين عابرين — أو دارسين مقيمين، أو لاجئين مستقرين .

كان لهذه "الصدمة" فعل إحداث يقظة فكرية وضعت حداً لسبات طويل مبعثه شعور تقليدي راسخ — وموروث — بالإشباع الثقافي والفكري! شعور عاش الزمن الثقافي في انفصال عن الزمن الاجتماعي والحضاري الذي تعطل إيقاعه بكثير. لقد أيقظت في الوعي العربي حس المقارنة التاريخية — الذي تعطل لديه — وشيئاً فشيئاً، دفعته إلى تحسس مقدار الفجوة الرهيبة التي تفصل المجتمع والفكر العربيين الإسلاميين عن لحظة الحضارة كما صاغتها أوروبا. أما ثمرة ذلك الوعي، فكانت — من دون شك — أيديولوجيا الإصلاح التي غمرت الفكر العربي المعاصر منذ لحظته النهضة في القرن التاسع عشر إلى الآن متخذة، في كل مرحلة، تلويناً مختلفاً بحسب البيئة المعرفية التي تتغذى منها .

ليست فكرة الإصلاح جديدة في العقل العربي — الإسلامي، ولا يبدأ تاريخها بظهور تيار الإصلاحيين في القرن التاسع

عشر، بل هي فكرة قديمة وأصيلية في الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة، وبواسطتها أمكن قيام لحظة فكرية سلفية مع الإمام ابن تيمية ومع الإمام أبي حامد الغزالي أنقذت العقل الإسلامي من اليباس والتحجر الناجمين عن تجربة الانصراف عن الأصول والانصراف إلى الفروع والحواشي... الخ. على أن معنى الإصلاح في هذه اللحظة اختلف عن معناه في اللحظة النهضوية للقرن 19. فإصلاح العصور الوسطى كان يستطيع الاكتفاء بمصادره الثقافية الإسلامية، يستعيد لها متمثلاً إياها في صورة قابلة للتوظيف من أجل إعادة تشغيل آلة الإنتاج العقلي المستوقفة. ولم يكن، لذلك السبب، في حاجة إلى استعارة مبادئ وأفكار ونظم من خارج إطار المنظومة المعرفية الإسلامية⁽⁵⁾. وفي هذا يختلف - اختلافاً بيناً - عن الإصلاح من منظور المثقفين النهضويين المحدثين، هذا الذي توقف عن أن يكون مكثفاً بذاته وبمصادره، كي يصير إلى إصلاح يتغذى من مصادر خارجية منهجياً وإشكالياً .

الاختلاف في الطبيعة بين لحظتي الإصلاح (الوسطى والمعاصرة) يعود إلى جملة عوامل على درجة كبيرة من التعقد

(5) راجع في هذا :

علي أومليل: الإصلاحية والدولة الوطنية. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار التنوير، بيروت، 1982 .

والتشابك. على أننا نستطيع أن نقوم تجاه تداخلها بعزل منهجي — ضروري من وجهة نظر إجرائية — لتحليل أسباب ذلك الاختلاف. وهنا سن عزل العامل المعرفي عن العامل التاريخي كي نقرأ كلا منهما في تميزه واستقلاله :

معرفياً: تعرضت المنظومة الفكرية الإسلامية التقليدية إلى تصدع في امتداد الاصطدام المعرفي للمثقف العربي الحديث بمنظومات فكرية حديثة على درجة كبيرة من الثراء والتعدد. في أعقاب ذلك الاصطدام اهتزت مفاهيمه عن الزمن والعالم والحقيقة والتنظيم المدني، بعد أن عاين كيف تستطيع المنظومات الجديدة أن تقدم أجوبة أكثر إغراء وإقناعاً. فهي مغرية بسبب من كونها تنتج — واقعياً — أوضاعاً وحقائق جديدة تتم عن القدر الهائل من الفعالية التي تُكوّن نسيجها الداخلي، وتجعلها أفكاراً أكثر قابلية للتحقق ولمراكمة التقدم المادي في الاقتصاد والسياسة والاجتماع. وهي مقنعة لأنها غالباً ما تأتي ثمرة للنشاط العلمي وللفعالية النظرية العقلانية: فالعقل والعلم قومها وجوهر حركتها... الخ. ولقد كان على هذا المثقف أن يقطع شوطاً غير قصير من الممانعة الفكرية — متحصناً بأسرار منظومته الموروثة، قبل أن يشرع في إبداء أنواع مختلفة — ومتباينة — من الاستسلام المعرفي للمنظومة المتفوقة الوافدة من الخارج .

تاريخياً: توقف التاريخ الخاص للعرب والمسلمين في القرن التاسع عشر عن أن يكون — كما كان في أعينهم — تاريخاً كونياً، أو التاريخ الذي يقع من تواريخ الشعوب والأمم والحضارات الأخرى موقع الجواهر أو القطب الذي تدور حوله. لقد دخل دورة تفكك مزمن، واستحال — شيئاً فشيئاً — جزءاً من تاريخ أعم يصنع وقائعه مركز حضاري جديد هو أوروبا. لم تعد قيم الحضارة هي التي كانت، ولا النظام السياسي هو نفسه الذي كان على عهد الدولة السلطانية، ولا الجيش ظل على شاكلة جيوش الخلفاء... الخ! كل شيء صار على تغير، وصار معه — من أوكّد فروض البقاء — التأقلم مع شروط وموجبات التغير الذي طرأ...

في الحالتين معاً، حصلت قطيعة حادة في وعي العرب والمسلمين: قطيعة فكرية مع النظام الرمزي الثقافي الموروث، وقطيعة تاريخية مع النموذج السياسي والاجتماعي الخاص والتقليدي. على أنه إذا كانت إيديولوجيا الإصلاح هي ثمرة تلك القطيعة ومنتهى نتائجها، فإن اللحظات الفكرية الإصلاحية لم تعش وعيها بتلك القطيعة بنفس الدرجة من التقدير والإدراك والتقويم. بل لقد انقسم الوعي الإصلاحي نفسه إلى "لحظتين" معرفيتين "مختلفتين، على ما فيهما من عناصر وحدة أو اشتراك، هما لحظة الوعي الإصلاحي السلفي، ولحظة الوعي الإصلاحي الليبرالي .

تبدو لحظة الوعي الليبرالي أكثر تجاوباً مع حقيقة تلك القطيعة وأكثر تعبيراً عنها. لقد لخصت هذه اللحظة قضيتها، منذ الطهطاوي وخير الدين إلى طه حسين (قبل الأربعينات)، في دعوة واحدة أساسية: التحرر من منطق التقليد والانتساب — دون شروط — إلى العصر ومنظومة القيم الرمزية والمادية السائدة فيه، مقيمة — هكذا — تماهياً بين الحداثة والتقدم وبين التقليد والتأخر .

أما لحظة الوعي السلفي، فمع أنها تستعير مفاهيمها وطرائق اشتغالها النظري من الثقافة الحديثة ومن مناهجها الجديدة، إلا أنها تصر على البحث عن مقابلات ونظائر للمفاهيم المستعارة في بيئة الثقافة العربية — الإسلامية الكلاسيكية بما يجعلها أصيلة، وبما يعطي الشرعية لجوهر الفكرة السلفية الإيديولوجي: رفض مسلمة الانقطاع الحضاري، والتأكيد على فكرة التواصل التاريخي العربي — الإسلامي⁽⁶⁾ .

قد تبدو الإصلاحية الإسلامية — بهذا المعنى — على مسافة مع فكرة القطيعة — المعرفية والتاريخية — بين الزمن العربي المعاصر والزمن العربي الكلاسيكي. والحق أن الأمر خلاف ذلك، إذ إن رفض الاعتراف بالانقطاع التاريخي والفكري ليس

(6) راجع في هذا :

سهيل القش: في البدء كانت الممانعة — مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي. دار الحداثة، بيروت، 1980، ص 32-49 .

أكثر من رفض إيديولوجي، ولا وظيفة له سوى تعزيز آلية المقاومة العربية - الإسلامية للتحدي الأجنبي الزاحف بالجيوش والأفكار ونماذج الحياة الجديدة. أما جوهر الموقف الإصلاحى السلفى فهو توطين الأفكار الحديثة والمفاهيم الجديدة الوافدة في خطابه وتوظيفها لخدمة قضية إيديولوجية: النضال الوطنى ضد الأجنبي. وإذا أمكن أن يقال هذا عن الإصلاحية الإسلامية للقرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فإن من الجائز قول ذلك عن التيارات الإسلامية المعاصرة: إنها - هي الأخرى - تستأنف العلاقة نفسها بالغرب: الانفتاح المعرفى عليه والعداء الإيديولوجى له. إنها تتعايش مع أحدث منتجات العلم والتكنولوجيا، وتوظفها ضده، لكنها تظل أقل قابلية للحوار العقلانى معه من سلفية جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده .

ربما كان التراث الإصلاحى العربى الحديث فى حاجة إلى نقد، وهذا مما يمتنع على أى شك. غير أن ذلك النقد المطلوب - وسنأتى على بعضه - ليس سبباً لتجاهل حقيقة ما انطوى عليه التراث إياه من قيمة معرفية ودور تاريخى مما يحتاج إلى تسجيل وبيان. ولعلمهما (القيمة والدور) يتبينان - اليوم - فى ضوء ما بات يلف الوعى العربى من التباسات وسوء أوضاع تدفع بذلك التراث حثيثاً إلى نقطة ضوء - خارج العتمة - تصير مع الزمن مرجعية !

4. في شجاعة الخطاب الإصلاحي العربي الحديث

قبل أزيد من قرن ونصف، وقف الإصلاحيون العرب مشدوهين أمام الحضارة الأوروبية الحديثة، وما أحرزته في مضمار التقدم وبناء المدنية، وتيسير أسباب الحياة، والرقى بالوعي والمعارف، بل وتوسيع رقعة انتشار وسيطرة دولها خارج حدودها القومية، على نحو بدأ لهم ضرباً من الامتناع عقْدُ مقارنة بين أحوالها وأحوال مدنية عربية — إسلامية تتداعى، فلا يبقى منها غير أطلال على الأرض، وذكرى في النصوص والنفوس! كان اعترافهم بتفوق المدنية الغربية اعترافاً بهزيمة مدنيّتهم أمامها، وكان في تضاعيف الدهشة والاعتراف ما يشي برغبة لديهم في حيازة معرفة بالأسباب التي صنعت لأوروبا مجدها، وصنعت للعرب والمسلمين أسباب الكبوة والعثار، علَّ تلك المعرفة تفيد في إضاءة مجاهل الحاضر والمستقبل، وتفتح الطريق أمام الأخذ بذات الأسباب والوسائل التي أخذت بها أوروبا، وساغ لها بها إقامة صرح المدنية التي ترفل فيها.

ومهما قيل، اليوم، في شأن تردد الإصلاحية العربية، في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتهيبها من الإقبال الكامل على ثمرات الحضارة الغربية، واختيارها — بدلاً من

ذلك - سبيل الانفتاح عليها بحسبان، فإن الذي ليس يرقى إليه شك أن النهضويين العرب لم تعوزهم الشجاعة إطلاقاً لكسر الحاجز النفسي الذي يمنعهم من الإصغاء إلى خطاب الحضارة الجديد، ورياضة النفس على سلوك مسلك الساعي إلى الاستفادة من مكتسبات أمم لا تشاركنا الملة ولا التجربة الحضارية، والانتهاز من معارفها دون عقد أو مركبات نقص. ولعل قيمة هذه الحقيقة ليست تستبين إلا في ضوء حقيقتين :

الحقيقة الأولى تكمن في أن ذلك الإقبال لم يلجم نفسه دائماً بقيود العقيدة والشرعية، ولم يتوقف كثيراً أمام السؤال عما إذا كان يسوغ، من وجهة نظر شرعية، الأخذ عن غير المشاركين لنا في الملة⁽⁷⁾. بل إنه انطلق إقبالاً حراً لم يجد كبير صعوبة في التماس الصلة بين ثمرات المدنية الحديثة وبين ما دعا إليه الشرع من مبادئ في التنظيم الاجتماعي والسياسي (العدل، والحرية، والكسب، والعلم...). وفي الظن أن ذلك مما لم يكن في عداد التفاصيل، خاصة متى استحضرننا حقيقة أن الخطاب الإصلاحية لم يبرح ثوابته الإسلامية، ولا تخلى عن اعتقاده في صواب وصلاحيته مدوّنته الشرعية في التماس الجواب عن نوازل ومتغيرات الزمان والواقع. وهذا مما يعني أن تلك

(7) سؤال قدم سبق لبعض الفلاسفة المسلمين في العصر الوسيط أن طرحه. أنظر في هذا :

أبو الوليد بن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998 .

الشجاعة تتحقق من خلال الثقة في الذات، والموروث، وليست ضرباً من التهور والعدمية الاتباعية. ولعل ذلك ما كان في أساس اعتقاد كثيرين بتردد الإصلاحية العربية أمام الحداثة، والذي لم يكن في حقيقة أمره — سوى الانفتاح عليها بحسبان .

والحقيقة الثانية تكمن في أن الانفتاح الإصلاحي على ثمرات المدنية الأوروبية جرى في شروط تاريخية بالغة التأثير على التوازن النفسي للنهضويين العرب، هي شروط الهزيمة العسكرية العربية والإسلامية أمام زحف الجيوش الأوروبية، ونجاح هذه الأخيرة في استعمار بلاد العرب والمسلمين. ومع ثقل هذه الظرفية، لم يستسلم الإصلاحيون العرب إلى الشعور بأنهم إذ يأخذون بمكتسبات الفكر الحديث، إنما يستسلمون للمنتصر، أو يتجهون إلى العمل بمقتضى قاعدة اقتداء الغالب بالمغلوب التي تحدث عنها عبد الرحمن بن خلدون، بل إنهم تطلّعوا إلى الرد على هزيمة مدنيتهم بالتوسل بالأسباب التي أنتجت انتصار المدنية الغربية. نعم، كان هناك من قاوم الغزو والزحف الأوروبي: العسكري والمادي والقيمي، بمزيد من الانكفاء والتشرنق على الذات، وبالكثير الكثير من الرفض للمدنية الحديثة. غير أن خطاب الممانعة الانغلاقية هذا لم يكن — فضلاً عن ضعفه أمام قوة الخطاب الإصلاحي — يمثل مسلكاً شجاعاً، كان خطاباً دفاعياً هروبياً، وليس خطاباً دفاعاً متحركاً مقداماً! وفي كل حال، لم يكن سهلاً على النهضويين أن يلتمسوا

الشرعية لدعواهم الانفتاحية لدى جمهور العرب والمسلمين المنكوب بالانحطاط والهزيمة، دون أن يغامروا بتعريض أنفسهم للائتهم بالتهاون في حمل رسالة الجهاد. ومع ذلك، فقد كانت في حوزتهم الشجاعة الكافية كي ينهضوا بعبء تلك الدعوة في الشروط الصعبة تلك .

لعل تلك الشجاعة الأدبية كانت أظهر لديهم حين كانوا في صدد إيداء الانبهار والإعجاب بالنظام السياسي الحديث: نظام الدولة الوطنية في أوربا. ففيما كانوا يقدمونه في نصوصهم بوصفه سر النهوض والقوة والغلبة، لأوروبا، ومفتاح تقدمها وصعود مدنياتها، كان عليهم أن لا يتجاهلوا أن هذا النظام قام على أساس الفصل بين الدين والدولة، وأنه يستند إلى شرائع زمنية وضعية تعارف عليها الناس وليست مستمدة من مرجع ديني... الخ. ومن ذلك، لم يجدوا كبير صعوبة في الدفاع عنه، وفي التسويغ له، من خلال تقديم الاستبداد والحكم الثيوقراطي، ودفاعهم عن الحرية والحكم المدني والنظام التمثيلي النيابي. ولقد كان في وسعهم — دائماً — أن يذكروا بأن جوهر الحكم في الإسلام هو العدل، وأن الظلم خراب للعمران (كما قال ابن خلدون)، وأن يقيموا الروابط والصلات بين الديمقراطية وبين الشورى إلى حدود التقاطع أو المشابهة أو التماهي .

ولم يكن يقل عن ذلك شجاعة دفاعهم عن العلم والمعرفة، بحسبانها من مداميك نهضة أوروبا الحديثة وصعود مدنياتها.

ومع أن العلم والمعرفة اللذين نَوَّهوا بهما لا ينتميان إلى منظومة العلوم الشرعية، بل يتعلقان بالعلوم الطبيعية والرياضة، ومع أن حقائق العلم الحديث الذي دافعوا عنه لم تطابق — بالضرورة — حقائق الدين، ولم تكن قاعدتها هي الإيمان، إلا أنهم لم يترددوا في الدعوة إليهما. بل يكفي أنهم دعوا إلى إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا، واستقبلوا قرار إرسالها بالارتياح والتتويه، وقام كثير منهم بالتعريف بكثير من نظريات العلم الحديث⁽⁸⁾. وهذه كلها علامات قوية على تلك الشجاعة التي ألمعنا إليها. وهي — بالجملة — الشجاعة التي كان يحتاج إليها الخطاب الإصلاحى النهضوي الحديث حتى يحمل عبئ صدمة الحداثة مقاومة إيجابية .

5- مفارقات الفكر الإصلاحى العربى

يمتد تاريخ الفكرة الإصلاحية في الوعي العربى الحديث على مدى قرن ونصف. وفي وسع أي مؤرخ للأفكار أن يجد في هذا التاريخ الطويل رصيذاً هائلاً من موضوعات وتصورات عبرت

(8) أول من فعل ذلك — قبل ليبرالبي جيل فرح أنطون — هو الطهطاوي. أنظر: رفاعة رافع الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز. ضمن: الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973 .

عن الهاجس الإصلاحى لدى النخب الفكرية فى ميادين مختلفة طرققتها. غير أنه لا يملك أن يجد، فى هذا الركام الوافر من المقالات الإصلاحية، لحظات معرفية نوعية تشي بنجاح الوعي الإصلاحى العربى فى تحقيق تراكم نظرى تصاعدي يسوغ معه الاعتقاد — مثلاً — أننا أمام "عصر تنوير" عربى حقيقى، على مثال ذلك الذى عرفته أوروبا وأسس لنهضتها الحديثة، أو يسوغ معه الاطمئنان إلى حاجتنا اليوم، لبناء مسافة ما مع فكرة الإصلاح، ومنه الاطمئنان إلى حُجَّة دعوى وجوب التحرر من رهانات الإصلاح للانصراف إلى غيرها... الخ، مما نسمعه من كثيرين .

قد يدور فى خلد البعض أننا نصدر، فى هذا الاستنتاج، عن نظرة عدمية تجنح إلى إهدار قيمة ذلك التراث الفكرى الإصلاحى الذى خلفته خمسة أجيال من المفكرين العرب المحدثين. والحق أننا أبعد ما نكون عن هذا الاعتقاد العدمى كما أوضحنا ذلك قبلاً؛ بل يحملنا على هذا الرأى ما تكون لدينا من ملاحظات نقدية من قراءة ما أمكننا قرائته من نصوص الإصلاحيين العرب. وهى ملاحظات لم يكن الحامل عليها، فى المقام الأول، عيار الخطاب الإصلاحى العربى فى مكىال التراث التنويرى الأوروبى مثلاً، بقدر ما كان الحامل عليها معاينة مستواه المعرفى، ومستوى قابليته للإجابة عن حاجات

النتقدم العربي. وقد اتجهت هذه الملاحظات النقدية إلى محاولة بيان بعض مفارقات الفكر الإصلاحى العربى، وأثرها فى تحجيم قدرته على تزويد الوعى والممارسة بتصورات أقرب إلى النضوج والتماسك. ولعل أهمها خمس مفارقات :

المفارقة الأولى أن الإصلاحية العربية — الحديثة والمعاصرة — إذ عبّرت فى لحظة ميلادها عن طفرة فى وعى النخب العربية، وعن تطّلع واعد إلى تزويد الثقافة العربية، والمجتمع العربى، بتصورات جديدة قابلة للتجديد فى مشروع متكامل للتحرر الثقافى والاجتماعى...، اكتفت بالتبشير بمبادئ النهضة دون أن تقدم منظومة فكرية حقيقية حولها وحول سبل تحقيقها. لعلنا نسارع — هنا — فنقول، من باب التحوط المنهجى من التعميم، أن الميادين التى أصابها حظ طيب من الإنتاج الرصين كانت ميادين اللغة، (= المدرسة الشامية) وإلى حد ما الإصلاح الدينى (محمد عبده)، وتاريخ الفكر (= طه حسين). ما دون ذلك — وعلى أهمية ما تحقق فيه من جهد — لم يرق إلى مستوى التراكم الفكرى النوعى المطلوب. اكتفى البعض بالتعبير عن حاجة العرب إلى إصلاح أحوالهم، ومال بعض آخر إلى التبشير بحلول جاهزة: إصلاح أحوالنا بما صلحت به أحوال السلف (المقالة السلفية)، أو إصلاح أحوالنا على مثال ما انتهض به أمر النهضة فى أوروبا (المقالة الليبرالية)، أما أن

يتمخض الهاجس الإصلاحي عن مشروع فكري متكامل، فذلك مما لو تَقَوَّ الإصلاحيّة العربيّة على بلوغه. وعلى ذلك، فإنّ المفارقة التي حكمت الإصلاحيّة العربيّة تكمن في أنّه فيما كان عليها أن تقدّم مشروعاً إصلاحياً متكاملًا — يبرر شرعيّة وجودها — اكتفت بأن تقدّم نفسها في صورة إصلاحية تبشيرية: تُرَتِّل مبادئ الإصلاح دون أن تقدّم تصوراً عنه⁽⁹⁾.

المفارقة الثانية على علاقة بالأولى، وتتمثل في أن ما بدا وكأنه تطور في منحى النظر الإصلاحي، بالانتقال من إشكالية النهضة والإصلاح إلى إشكالية الثورة، لم يكن — في حقيقته — إلا تكراراً لنفس الموضوعات الإصلاحيّة المبكرة. فالانتقال المفهومي إياه، لم يتجاوز كونه استبدالاً إصلاحياً للتعبير عن نفس المطالب النهضوية مع تعديل شكلي تَمَثَّل في جنوح ذلك التعبير إلى أن يصبح سياسياً أكثر مع مفهوم الثورة. إن المفاهيم النهضوية المختلفة (الإصلاح، الثورة، إعادة البناء) ليست أكثر من كيفيات مختلفة للتعبير عن نفس الفكرة النهضوية كما سبق وأوضحنا، والجامع بينها — على اختلاف منطوقها — أنها لا تضيف جديداً نوعياً إلى التراكم الفكري الباكر الذي حققه الوعي

(9) لا يرى الأستاذ عبد الله العروي أهمية لذلك في تقويم تراث الحركات الإصلاحية، معتبراً "قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري".

عبد الله العروي: مفهوم الحرية. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981، ص36.

الإصلاحي التأسيسي. إن أياً من هذه المفاهيم لا يمثل قطعة فكرية مع سابقة، بخلاف ما اعتقد ذلك كثيرون ممن تناولوا الخطاب الإصلاحي بالدرس، بل يمثل استئنافاً إشكالياً لسابقة. وهذا ما يفسر اليوم — إلى حد بعيد — لماذا تستعيد الإشكاليات النهضوية الأولى (الهوية والحدثة، الديمقراطية...) نفسها في حقل التأليف العربي من جديد، الأمر الذي يحملنا على الاستنتاج أن الفكر العربي المعاصر ما زال يعيش اليوم الزمن الفكري النهضوي الذي ابتدأ في منتصف القرن التاسع عشر !

المفارقة الثالثة أن الفكرة الإصلاحية جانبت طريقها الطبيعي، منذ نهاية العقد الثالث من القرن العشرين، حين توقفت عن أن تكون، وتستمر وتنمو، مشروعاً فكرياً — على نحو ما بدأت واعدة بذلك — لتتحول إلى فكرة سياسية حزبية، أو قل إلى فكرة قابلة للتجنيذ في مشروع المؤسسة الحزبية! وقد حصل ذلك حتى قبل أن تتضج الفكرة الإصلاحية النضوج الذي يُسَوِّغُ استثمارها في مشروع سياسي! انتقلنا سريعاً من فكرة محمد عبده ورشيد رضا إلى حركة "الإخوان المسلمين"؛ ومن محمد عبده ولطفي السيد وطه حسين إلى "الأحرار الدستوريين"، بل وإلى "الوفد"، ومن سلفية محمد بن العربي العلوي وعلال الفاسي (في المغرب) إلى "حزب الاستقلال"، ومن ابن باديس والإبراهيمي و"جمعية العلماء المسلمين" (في الجزائر) إلى "حزب الشعب" ثم "جبهة التحرير الوطني"؛ ومن الكواكبي،

والأرسوزي، وعفلق، والحصري إلى "عصبة العمل القومي"، و"حزب البعث"، ومن ياسين الحافظ وإلياس مرقص إلى "حزب العمال الثوري"... الخ. ومن الفكرة الاشتراكية في نصوص بندلي الجوزي، ويزبك، وبكداش، وحمامي، إلى الأحزاب الشيوعية... الخ. وقد ساهم قسم من الإصلاحيين العرب في تسهيل ولادة هذا الانتقال، من المشروع الفكري الجيني إلى المؤسسة الحزبية، من خلال دور بعضهم في استيلاء تلك المؤسسة وقيادتها، أو من خلال دور بعض آخر في التنظير لها وتقديرها للجمهور بوصفها التعبير المادي العملي عن المشروع الفكري !

كان ثمن ذلك الانتقال السريع من الفكرة الإصلاحية إلى التجنيد المؤسسي الحزبي فادحاً على صعيدين: على صعيد تطورها الطبيعي كفكرة، أو كمشروع فكري، حيث أجريت لها عملية إجهاض سياسي، ومصادرة حزبية، أعاققت آلية التطور والتراكم فيها، ثم على صعيد نوع الخطاب الذي باتت تنتجه — تحت وطأة ذلك التجنيد — حيث أصبح خطاباً سياسوياً أو صريح التضخم السياسي. وفي الحالتين، تحولت الفكرة الإصلاحية من فكرة مبدعة إلى فكرة تبريرية !

أما المفارقة الرابعة، فتكمن في ظاهرة التراجع الذاتي التي طبعت الفكرة الإصلاحية الإسلامية المعاصرة منذ نصف قرن

تقريباً، بتحول الدعوة الإصلاحية الأصلية إلى خطاب صحوي إسلامي: بدأ بأفكار "الصحة" مع سيد قطب، وزينب الغزالي، ومحمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، ومالك بن نبي، وعبد السلام ياسين، وحسن الترابي وآخرين، ليصل إلى "فكرة الجماعة الإسلامية"، و"الجهاد الإسلامي"، و"التكفير والهجرة"، و"الجماعة الإسلامية المسلحة" وسائر "الأفغان العرب". ولهذه المفارقة علاقة بالسابقة من حيث جنوح الدعوة الصحوية إلى تسييس الدعوة الإصلاحية وتجنيدها في مشروع حزبي وفي مشروع سياسي (الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة)، غير أنها تمثل تراجعاً فادحاً عنها في تمثّلها للعلاقات الاجتماعية، وللمجال السياسي، وللتراكم الحضاري الكوني، وللهوية، وللعلاقة بالغرب... الخ. إذ تبدو أكثر انكفائية ورفضية وعدمية وعُصَاباً أمام رحابة الأولى، وعقلانيتهما، وانفتاحها! ومع ذلك، هل في الوسع اعتبارها قطيعة فكرية مع الأولى: ألا يجد الخطاب الصحوي جراثيمه في الخطاب الإصلاحية نفسه: في اندفاعه جمال الدين الأفغاني، وفي تطرف رشيد رضا تجاه الغرب وتجاه الحداثة السياسية⁽¹⁰⁾ مثلاً؟ ألم يكن أبو حامد

(10) راجع -مثلاً- تراجع الكامل عن فكرة الدولة الوطنية في خطاب الإصلاحية الإسلامية للقرن التاسع عشر في: محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى. نص الكتاب منشور في: وجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العربي. دار الطليعة، بيروت، 1980.

الغزالي وابن تيمية - مثلاً - من المصادر الأساس التي نهل منها الصحويون أفكارهم شأن سابقهم من الإصلاحيين؟ !

وأخيراً، تكمن المفارقة الخامسة في عزوف الإصلاحية العربية الحديثة، منذ ميلادها في منتصف القرن 19 وإلى منتصف القرن 20، عن طرق الميدان الرئيس لكل إصلاح: الميدان الاقتصادي. تحدث الإصلاحيون في "كل" شيء تقريباً: في المجتمع، والدين، والتربية، والدولة، والاستبداد، والدستور، والترات، والهوية، والغرب، والمرأة.. إلا في الاقتصاد. تكاد المسألة الاقتصادية تكون الغائب الأكبر في الوعي الإصلاحي العربي الحديث! وهو غياب يضع علامة استفهام على حُجبة فكرة الإصلاح ذاتها ومدى ما تتمتع به من مشروعية التحقيق! إذ لا سبيل إلى نهضة مجتمعية دون توافر رصيد من التصورات في المسألة الاقتصادية، وهو ما لا نعثر علي شيء منه في التراث الإصلاحي المعاصر! وقد انتظرنا إلى خمسينات هذا القرن حتى شهدنا بدايات تكوّن خطاب عربي في المسألة الاقتصادية مع متقنين ماركسيين وقوميين، وهو تأخرٌ يكفي كي يشهد على درجة القصور في الوعي الإصلاحي العربي .

ننأى من هذا كله إلى القول إن هذه المفارقات تعبر عن القدر الهائل من الارتباك والقصور في الفكر الإصلاحي العربي، وهو ما يفسر عجزه عن توليد تراكم علمي حقيقي في

أسئلة الفكر العربي المعاصر

مستوى ما هو مطلوب منه كوعي بالنهضة وبشروطها، مثلما
يفسر - بالتالي - تناقضاته الراهنة وانحساره أمام "تحالف"
الجهل والتقنية المعقود اليوم... ضد النهضة! .

الفصل الثاني

العقلانية

مقدمة

كيف عاش الفكر العربي المعاصر علاقته بالعقل كأداة وكفعالية وكمراجع؛ وما هي الكيفيات المختلفة التي يتمثل بها العرب كمطلب للمعرفة وكأفق للتنظيم الاجتماعي والسياسي ؟
غني عن البيان أن العرب لم يصطدموا بسؤال العقل حديثاً، ولا طرحوه على أنفسهم في غمرة يقظتهم المعاصرة التي وضعتهم على أعقاب تمثل جديد مختلف للعالم، غامرة حقل تفكيرهم بالأسئلة الجديدة...، بل هم خاضوا في شؤون العقل منذ العصر الكلاسيكي للثقافة العربية، وقدموا مساهمتهم حوله في أعلى درجات تمظهرها في المغرب والأندلس، حين ذهبت الرشدية بالعقل إلى مستوى الصيرورة سلطة مرجعية عليا في

الثقافة الإسلامية على عهدها، محررة إياه من الحجر الفقهي المتزمت، ومعيدة الاعتبار إلى الفلسفة بعد أن نالت منها سهام فتوى التكفير الغزالية. على أن هذا العقل "الفلسفي" الإسلامي الذي كَرَسَتْهُ الرشدية — وهو وريث العقل الكلامي المعتزلي — لم يكن في التراث النظري العربي الوسيط أكثر من عقل ديني. صحيح أنه تحرر من المناظرة الكلامية ومن الممارسة القياسية الفقهية التي تقيس الفروع بالأصول وترد الأولى إلى الثانية، لينصرف إلى تشغيل الاستدلال المنطقي الأرسطي. ومع ذلك، لم يتطلع العقل الإسلامي — والعقل الرشدي ذروته — إلى أكثر من أن يصير عقلاً برهانياً: يبرهن — بالمنطق — على مسلمات العقيدة. وهو ما حدَّ من إمكانية البناء في نظامه داخل إطار الميتافيزيقا، وخفضَ من مستوى اشتغاله المعرفي خارج نطاقها. ليس هذا العقل — الكلاسيكي — هو ما نعينه في تساؤلنا الذي استهللنا به الحديث، بل نحن نعني عقلاً آخر معاصراً هو العقل الكوني: أي العقل الديكارتي الذي قامت على أعمدته ثقافة أوروبا الحديثة التي تعممت قيمتها، خارج جغرافيتها الترابية واللغوية والثقافية الأصل، لتصير الثقافة الكونية المسيطرة، وتصير عنوان الحداثة الفكرية. هذا العقل هو الذي وضع الفكر العربي والمجتمع العربي التقليديين أمام تحدٍّ ضخم، وكان مناسبة لا متحان قابلية الوعي العربي للتكيف النظري والتجدد المعرفي .

ثلاث كيفيات عاش بها هذا الفكر (العربي) تحدي العقل، وثلاثة تصورات نجمت عن الصدام به. وهي على التوالي: الرفض النكوصي للعقل، والانغماس الشامل في نظامه، ثم التحليل النقدي له .

استهجان العقل

انبرت السلفية — من ضمن تيارات فكرية أخرى رديف — لتسفيه دعوة العقل الكوني التي لعلت في أجواء توسّع أوروبا الاقتصادية والثقافي في المسرح التاريخي العربي. كانت السلفية مهتمة بإنعاش المعرفة الإسلامية ومدّها بفرص البقاء والمقاومة، وكانت تحتاج — في هذا — إلى أن تنهل من معين العقل والعقلانية الحديثة. لكنها حازرت — على الدوام — من أن تدفع ثمن هذه الاستفادة من العقل الإسلامي ومركزيته ومرجعيته، أو أن تجد نفسها مدعوة — تحت ضغط الحاجات المعرفية المتزايدة — إلى الانتظام في منطق العقل الحديث. لقد ظلت مصرّة على أرجحية ومركزية العقل الإسلامي (الموروث) على العقل الغربي الوافد. وحين كانت تلجأ إلى هذا الأخير، كانت تبرر حاجتها إليه بكونه يعبر عن ذات القيم والمضامين التي انطوى

عليها العقل الإسلامي، بما يرفع عن استعمالها العرفي المحدود له تهمة الانتساب إليه .

على أنه لم يكن من الممكن الاستمرار في وضع طربوش إسلامي على رأس العقل الكوني بمرر الأخذ به والاستعانة ببعض قيمه. فما أن استنفذت الدعوة السلفية إمكانيتها التصالحية التوافقية مع العصر، حتى كانت تتجب وليدها المشوه: الأصولية النكوصية المنغلقة. رفضت هذه — تحت وطأة ذاكرتها الثقافية الرافضة — كل لجوء معرفي إلى ما يقع خارج الدائرة الإسلامية؛ بل هي وضعت على نفسها مهمة "تطهير" هذه الدائرة من "الشوائب" التي أنتها من التثاقف الكلاسيكي مع المنظومة اليونانية في الحقبة الوسيطة! وكان العقل الديني — الفلسفي الرشدي أحد ضحايا حملة التفتيش هذه التي نظمها جيش عرمرم من المثقفين المنسحبين من العصر، المهاجرين إلى الماضي. إن عقلاً كونياً لا يعني بالنسبة إلى النزعة التقليدية النكوصية سوى القمع المعرفي والاستعمار الثقافي، وتذويب الثقافة الأصلية، وهو — لذلك السبب — لا يحمل سوى على الرفض والاستهجان والمقاومة! .

استحسان العقل :

وكما كان للعقل معارضوه الذين ناصبوه العداء ورأوا فيه الشر المستطير، مقدسين الماضي ومنغمسين في نظامه المعرفي، كان له أيضاً مؤيدوه وشيعته ممن راهنوا على أن يكون للبشرية — كل البشرية — عقل واحد، أي طريقة واحدة في وعي الأشياء وتدبرها وامتلاك العالم روحياً ومادياً. هؤلاء لم يترددوا في الانتظام في منطق العقل الكوني منغمسين في برنامج عمل واع وطموح لتعميم قيمه في الثقافة العربية، وفرض إدخال هذه — الأخيرة — في نظامه الكلي. بل إن بعض هؤلاء، ممن دافع عن العقل الكوني، قامر بوجوده حين أعلن الحرب — واعياً — على التراث والماضي ونقل المعركة من مجال التبشير بالعقل إلى مجال التشنيع على الثقافة الإسلامية الموروثة .

نقطة انطلاق النزعة العقلانية في الفكر العربي المعاصر هي الاعتقاد بوجوب تكريس العقلانية وقواعد العقل في التفكير العربي كشرط لتحقيق المعاصرة والفعالية فيه. ومناطق هذا الرهان بمجموعات متشعبة بقيم هذا العقل الغربي تشيعها في

الناس عبر التأليف، مبشرة بها مُحيلة إليها في مظانها الأوروبية الحديثة، أو مدافعة عن مضامينها بطرق متوسطة من خلال ممارسة النقد ضد كل مظاهر اللاعقل واللاعقلانية في الفكر والمجتمع. وتكاد مختلف التيارات الفكرية المعاصرة غير السلفية (الليبرالية — القومية — الماركسية...) تلتئم في إطار هذا المنحى العقلاني الذي ساد في بعض اللحظات المعاصرة للفكر العربي، وهيمن لعقود قبل أن يبدأ في الانحسار أمام منافسة صعبة للتيار النقيض .

نقد العقل :

لا ينطلق هذا النقد من أرضية سلفية نكوصية، وإنما من أرضية منهجية مختلفة تتجاوز معطيات العقلانية ذاتها. منطلق النقد الاعتراض على كونية العقل من خلال بيان خلفيته الثقافية المركزية الذاتية التي تلغي الثقافات الأخرى "الطرفية" ولا تعترف بنظمها الخاصة. كما أن من منطلقاته الوعي بوجوب تحقيق إدراك نسبي لوظيفة العقل في إدراك الأشياء. والطريف أن في جعبة أصحاب هذا النقد ما يعززون به نقدهم، ونعني به ازدهار تيارات نقد العقلانية في الغرب منذ التحليل النفسي، في

بداية القرن، إلى التفكيكية والفلسفة النقدية في نهايته. إن الأطروحة الأساسية التي تنتظم الخطاب النقدي للعقل والعقلانية هي أن العقلانية عبارة عن ميتافزيقا جديدة تحتاج — بدورها — إلى التفكير والنسف المعرفي والتجاوز .

1- العقل ونقد العقل :

لا سبيل إلى الشك — إذاً — في أن قضية العقل والعقلانية استمرت تشكل، في الوعي العربي المعاصر، واحدة من أكثر القضايا أهمية وتأثيراً في صوغ الإشكاليات النظرية المركزية التي اشتغل عليها وانتظم على قاعدتها إنتاجه المعرفي. بل هي كادت تكثف وتختصر غيرها من القضايا، مما يمكن احتسابه من سلالته كال تقدم، والنهضة، والثورة، والحرية، والديمقراطية، والتنمية، بحسبان قضية العقل عنواناً رئيساً ومدخلاً أساساً لها. ومن تأمل في مدوِّنة الإنتاج الفكري العربي المعاصر، نستطيع أن نقف على ثلاث لحظات من وعي العقل تمثِّل ثلاث مقاربات متباينة و — أحياناً متعاقبة. وهي مقاربات دارت في مدار ثنائية الرفض والقبول، لتستقل كل منها بمقالتها وبالأَسباب الخاصة التي تحملها على إعلان ما أعلنته من مواقف حيال العقل. في

تجربة العلاقة النظرية بالعقل، انتقل الوعي العربي من رفض العقل، إلى تبني العقلانية، إلى نقدها.

تمثّلت اللحظة الأولى في تبلور خطاب نكوصي ناصب العقلانية من باب احتسابها جوهرًا لحضارة معادية، هي الحضارة الغربية، وبدعة مدسوسة لأداء وظيفة إزاحة المقدس وتهميش الروحي وتنمية نظام قيم مادي غرائزي عار من كل وازع أخلاقي. لقد كان هذا العقل جرثومة فتاكة في جسم الثقافة الإسلامية الكلاسيكية — على ما ذهب إلى ذلك خصومه — حيث دخلها من باب ترجمة آثار الإغريق في الفلسفة والمنطق، وأنجب سلالة من الأتباع نشروا الهرطقة وتناولوا على حقائق الغيب، قبل أن يردعهم رأي حجة الإسلام القاطع أبي حامد الغزالي في تكفيره الشهير للمشتغلين بعلوم المنطق والفلسفة. وها هي المؤامرة تتكرّر في طبعة جديدة على يد الغربيين والمستشرقين و "أزلامهم" في الداخل. وها هي المدرسة والصحافة ودور النشر تتجند للتبشير بما من شأنه أن يضع العقيدة في محنة جديدة. ولا سبيل، إذًا، إلا إعلان النفي في جمهور المسلمين لإرشاد الخلق للانتباه إلى ما يُعدُّ لدينهم وديانهم من سموم في مطابخ حضارة يهودية — نصرانية معادية؛ بل لا سبيل إلا بإحياء الروح من إसार الرميم لتنتهض الهمم وتشتد الشوكة وترتفع العزائم!

هذا ليس خطاباً سلفياً أو فقرة في الخطاب السلفي، بل هو يقع في موقع سابق له معرفياً: إنه دليل الانحطاط الذي استنفر السلفية ضده في بدء نشأتها. والمشكلة في أنه يمثل ثقافة جمهور عريض من قوى "الإسلام السياسي"، ويمارس سلطة مادية يومية في حقل العلاقات الاجتماعية، وفي إطار الصراع السياسي، ويلعب ضد سيرورة التقدم في تكوين الأسرة، وفي التربية، وفي الإنتاج، وفي ممارسة الشأن العام، بل ويضع علامة استفهام على صورة المستقبل. ومن يقرأ أدبيات القبر والحشر، وقصص الأرواح الشريرة، وميثولوجيا الأئمة والصالحين — يقف على ذلك بوضوح لا مزيد عليه بلاغة في الإفصاح !

وتمثلت اللحظة الثانية في نشوء خطاب تنويري تقاسم التعبير عنه كل من التيار الليبرالي والتيار الماركسي. وقد أحل العقل والعقلانية محل الصدارة في مشهد التقدم الذي تطلّع إلى رسمه. ولعله من باب الأمانة في تدوين وقائع التاريخ الاعتراف بأن لوناً من ألوان تأصيل النظر العقلاني في الفكر العربي، وتوسّل العقل أداة لتنمية الفكر والمجتمع والتاريخ، كان قد جرى — ضمن حدود نسبية — في إطار الخطاب النهضوي للقرن التاسع عشر؛ سواء في طبعته الليبرالية الأولى، مع فرح أنطون وأديب إسحاق، أو في طبعته السلفية مع الأفغاني وعبد

والكواكبي. وكان ذلك من ضمن مشروع فكري متكامل من أجل إعادة ضخ الحياة في عقل عربي — وإسلامي استطراداً — تَكَلَّسَ حتى ألقى نفسه خارج إيقاع التاريخ. على أن هذه البواكير العقلانية ستأخذ مداها، منذ بداية العشرية الثانية من القرن العشرين، مع لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى بإيقاع عنيف سيزخمه الخطاب الماركسي — بعد ثلاثة عقود — بأبعاد أعنف في مواجهة التقليد. إن المسافة الفاصلة بين جيل طه حسين وسلامة موسى وجيل عبد الله العروي وأنور عبد الملك وإلياس مرقص — مروراً بجيل زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا — حفلت بوقائع تمرين نظري قاس — وترويض فكري مستمر — للوعي العربي لتوطين قواعد النظر العقلي لموضوعات المجتمع والتاريخ والفكر. بل لقد جنح البعض — كما فعل العروي وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا — إلى سلوك سبيل الإنتاج المدرسي للتبشير بأفكار العقلانية والحدثة وتقديم خلاصتها إلى القارئ العربي .

ينتظم مساهمة رموز هذه اللحظة — على اختلاف أجيالهم وحقول اشتغالهم المعرفية — رابط مشترك هو الوعي بكونية الحضارة الإنسانية المعاصرة، وكونية العقل الذي هو جوهرها وأساس حركة التقدم التي طبعتها. ولقد ذهبوا جميعاً إلى أن الفكر العربي والمجتمع العربي يحتاجان إلى جراحة حقيقية

لزرع قيم العقل والعقلانية لتنمية روح التاريخ والتطور التاريخي فيهما، وإخراجهما من الفوات والتقليد⁽¹¹⁾. وقد عني ذلك - في ما عناه - لديهم الضرب بالأيدي إلى كتب الموسوعين وإلى أصول التنوير الغربي وأمهات الكتب الحديثة والمعاصرة، التي تحوي عصارة المكتسبات المعرفية الجدية، والنهل منها دون عقد أو تحفظات، والإعراض عن كل عائق أيديولوجي أو نفسي قد يكون من شأنه إقحام فكرة الهوية في العلاقة بالتراث الغربي .

على أنه وجدت مساهمات نظرية غنية - داخل لحظة العقلانية هذه - أصرت على وجوب تأسيس عقلانية تاريخية، غير مزروعة من خارج: عقلانية معاصرة تتواصل مع ماض عقلاني محاصر داخل الثقافة العربية - الإسلامية الكلاسيكية. عقلانية تستعيد الرشدية والخلدونية كي تبني عليها إضافات مطابقة لحاجات العصر والتاريخ. ولقد كانت إحدى منطلقات هذه المقاربة العقلانية - ويمثل محمد عابد الجابري أهم رموزها⁽¹²⁾ - رفض فكرة كونية العقل الغربي، وإعادة الاعتبار

(11) أبرز ما ذهب في التنظير لهذه الأطروحة من المفكرين العرب عبد الله العروي في: العرب والفكر التاريخي (دار الحقيقة، بيروت)، وياسين الحافظ في: الهزيمة والأيدولوجيا المهزومة، وفي في المسألة القومية الديمقراطية (دار الطليعة - بيروت) .

(12) راجع بخاصة كتابه: نحن والتراث .

— من موقع احترام أنثروبولوجي لتاريخية وخصوصية الثقافات —
— إلى فكرة الاختلاف والتنوع في قراءة التراث العقلي والعقلاني — لكل حضارة .

لكن اللحظة الثالثة، في العلاقة بالعقل، سترتجل نصاً نقدياً حاداً ضد كل فقرات ومفاصل التراث العقلاني العربي المعاصر، دامغة إياه بالتحجر والجمود والتعيش من أفكار الماضي، أي قاذفة بحزمة من التهم — التي كان قد صممها هو نفسه لإدانة التيار المعادي للعقلانية — في وجهه دون هوادة! تقوم هذه اللحظة على فكرة نقد العقلانية — ولكن ليس — كأولى — من موقع رفض سلبي نكوصي يُبجّل التقديس ويضفي عليه مظاهر القداسة، وإنما من موقع الاعتقاد باستنفاد العقلانية إمكانيتها وشرعيتها معرفياً وتاريخياً. إنها لحظة ما بعد العقلانية التي تنهل أفكارها من الفرويدية، ومطالعات هايدغر ضد التقنية والحداثة، وتفكيكية جاك ديريدا، وتراث مدرسة فرانكفورت، والموجات النظرية الجديدة في اللسانيات والسيميائيات والأنثروبولوجيا. إنها تقضح العقلانية المركزية الغربية كغلاف للقمع الأيديولوجي والاستغلال والتهميش العاديين، والتسلط السياسي للدولة الليبرالية على الحرية، والبرمجة الآلية لإنسانية الإنسان، والقبولية الاجتماعية للممارسة الحياتية...الخ. إنها نص يدافع عن الاختلاف ضد المطلقية

Absolutisme والشمولية أو الكليانية Totalitarisme التي يمثلها العقل في تجلياته الفكرية والمادية: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

لقد قرأنا شيئاً من هذا النقد عند أدونيس باكراً، لكنه اتخذ أبعداً أعمق فلسفياً مع عبد الكبير الخطيبي و — إلى حد ما — مع مطاع صفدي؛ وإجرائياً في النصوص التحليلية — الغنية — للتراث مع محمد أركون، ومثيلتها مع عبد الفتاح كيليطو. ويمكن الاعتقاد — من وحي تأملٍ رصيد هذه اللحظة الجديدة في نقد العقلانية — أنها وسَّعت من دائرة أنصارها ومريديها وقرائها في المراحل الأخيرة. وهي، وإن كانت ما تزال حبيسة الحرم الأكاديمي وحقل العلوم الإنسانية بخاصة، إلا أنها تجد صدى مادياً لها لدى جيش الناقمين على المؤسسة الحزبية من النخب، وبالتحديد ممن كانوا يوماً من قواعد اليسار، ولدى البيئيين على قلتهم وذوي النزعات الجنوبية "العالمثالية" الذين تحالفت في وعيهم ماويَّتهم السابقة بمعارفهم الأنثروبولوجية الحديثة !

2. نقد العقلانية في المعرفة المعاصرة :

ليست العقلانية وليدة عصر النهضة الأوروبي حصراً، بل إن لها تاريخاً طاعناً في القدم، يعود إلى العصر الذهبي للفلسفة

اليونانية، و — بالذات — إلى اللحظة الأرسطية التي شيدت أول وأكبر نسق فكري عقلانية في التاريخ. ومع أن هذه اللحظة تعرضت لكبوة مؤكدة في المراحل التي سادت فيها الأفلطونية والهرمسية والثقافة الغنوصية الهيلينية والفكر المسيحي الوسيط⁽¹³⁾، إلا أنها استأنفت انتصاراتها المعرفية — وانتشارها — في العصر الإسلامي الوسيط على يد فرسان أشداء، كان أبو الوليد بن رشد أحد أبرزهم. ولم تكن أوروبا نفسها قد اهتدت إلى قراءة المتن الأرسطي وإعادة تمثله إلا بعد أن تعرفت على الرشدية وشروحاتها لذلك المتن، وبعد أن وطّنت في نسيجها الفكري الكثير من معطياتها المعرفية لصناعة اللحظة الحديثة للعقلانية .

وعلى الرغم من هذا التاريخ الممتد للعقلانية، الذي عمر في الزمان لأزيد من 2000 سنة قبل النهضة الأوروبية الحديثة، تظل العقلانية الديكارتية اللحظة المعرفية الأكثر تأثيراً في صناعة ملامح العصر الحديث وفي إحداث أعظم الانقلابات المعرفية فيه⁽¹⁴⁾. فإذا كانت انطلاقها قد سجلت أول ضربة

(13) راجع في هذا :

محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعات مختلفة .

(14) راجع بخاصة، في طبعات مختلفة :

للثقافة المسيحية الوسيطة الموروثة، فإن امتداداتها — فضلاً عن نتائجها المادية — هيأت شروط التقدم الأوروبي الحديث. فمن جُبَّتْها خرجت الأفكار الثورية للموسوعيين وعصر التنوير، وبأفكارها قارعت البرجوازية غريمها الإقطاعي — الكنسي، ومن روحها انطلق الإصلاح الديني الأوروبي. بل يحق القول — هنا — أنها تحولت عقيدة جديدة للدولة البرجوازية وللنظام الرأسمالي بعد أن تعرضت العقيدة المسيحية إلى معاول العلمانية الفرنسية في القرن الثامن عشر التي أعملت فيها هدماً .

لم تكن العقلانية الديكارتية خلفية للدولة البرجوازية الحديثة فحسب، بل استحالت أيديولوجيا للاستعمار أيضاً. فباسم قيم العقل في التفكير، والعقلانية في التنظيم الاجتماعي والإداري والاقتصادي، أطلقت أوروبا حملتها الاستعمارية. وباسم نشر الرسالة العقلانية "التنويرية" لـ "الرجل الأبيض"، أخضعت شعوباً بالقوة المسلحة، ونُهبت ثروات، وتعرض تاريخ حضاري وثقافي كامل — هو تاريخ الجنوب المستعمر — لجراحة قيصرية وعنف أيديولوجي رهيب. فتحولت العقلانية الديكارتية بقدرة قادر — هو الاستعمار — من أيديولوجيا غربية إلى ثقافة كونية أودت بالخصوصيات الثقافية للشعوب والأمم

الأخرى، وأنتج ذلك بالاستتباع، رسوخاً رهيباً لنزعة المركزية الأوروبية Eurocentrisme ...

غير أن القرن التاسع عشر حمل في تضاعفه أولى الحروب الفكرية المضادة التي خيضت ضد عقلانية ديكارت وسبينوزا وإيمانويل كانط وهيغل، والتي ستستأنف في القرن العشرين فصولاً أشد ضراوة وإيلاماً، محطة الهيكل الضخم الذي شيدته أيديولوجيا الدولة البرجوازية الحديثة. بدأت هذه الحرب في الاقتصاد مع ماركس الذي حلل ميكانزمات النظام الرأسمالي كاشفاً مقدار ما تنطوي عليه عقلانيته من كل أنواع الحيف والإجحاف الاجتماعي في حق قوى الإنتاج، وفاضحاً المحتوى غير الإنساني لتحصيل الربح وتراكم الإنتاج والاستحواذ على القيمة الزائدة⁽¹⁵⁾. ثم انتقلت (هذه الحرب) إلى سيكولوجيا الإنسان نفسه مع عالم النفس النمساوي سيجموند فرويد، الذي كشف عن الدور المركزي والحاسم للعوامل غير العقلانية (اللاشعورية) في تكوين البنية النفسية وفي توجيه السلوك والنشاط السيكولوجي (فاعلية آلية "الهو" - المتمحورة على طاقة الليبيدو Libido الجنسية والمؤسسة على قوام مبدأ الرغبة

(15) Karl MARX: **Le capital**. Editions sociales, Paris, 1974, 8 volumes .

— في مواجهة السلطة الكابحة للأنا الأعلى وآلية الكبت والحرمان...⁽¹⁶⁾؛ ثم استمرت الحرب مشتتة في علم الاجتماع ضد تعبيره العقلاني الديكارتي (ممثلاً في نظريات أوغست كونت Auguste Comte وإميل دوركهايم E. DURKHEIM من خلال جنوح الأنثروبولوجيا بمختلف فروعها (الأنثوغرافيا، الأنثولوجي) إلى تحليل بنيات القرابة Parenté في المجتمعات غير الرأسمالية وتحديداً، تلك المسماة بدائية Sociétés primitives. وانطلاقاً من تلك البنيات — تحليل البنية الثقافية لهذه المجتمعات كما تعبر عن نفسها في الطقوس الجماعية (زواج، مأتم، عبادة، رقص، وشم، صيد...)، والكشف عن عقلانية خاصة بها مختلفة عن نموذج العقلانية الأوروبية، و — من ثمة — تدمير المركزية المزعومة لهذا الأخير كما فعل ذلك بنجاح Claud Levi-Strauss⁽¹⁷⁾ وبيير

(16) أنظر بخاصة :

- Sigmund FREUD: **Introduction à la psychanalyse**. Pb payot, Paris, 1979 .

- Sigmund FREUD: **Essais de psychanalyse**, pb payot, Paris, 1980 .

(17) Claud Levi-Strauss: **Les structures Élementaires de la Parenté**, La Haye – Paris, Morton et cie, 1967 .

كلاستر وآخرون. بل لقد انتقلت هذه الحرب إلى علوم اللغة واللسانيات مع دي سوسير وجاكوبسون وتشومسكي وجوليا كريستيفا وإلى علم الدلالات Sémiologie مع رولان بارت، حيث كشفت هذه الموجة من النصوص عن نسبية المعنى داخل النسق اللغوي المتحول عكس المنظور العقلاني الصارم لمورفولوجية اللغة ولبنائها البديهي القَبلي .

وعموماً يمكن القول إن رصيد هذه الموجة النقدية للعقلانية — التي ذهب بها ميشال فوكو وجاك ديريدا بعيداً بعد إعادة تمثّل نصوص نيتشة وهايدغر — وَضَعَ العقلانية الكلاسيكية في مأزق حاد، بل أضعفَ من سلطتها الامبراطورية في المعرفة المعاصرة. ولعل أهم ما قدمه رصيد هذه الموجة من فائدة لثقافات "طرفية" كالثقافات الآسيوية والإفريقية والعربية هو إعادة الاعتبار إلى خصوصياتها وإلى حقها في الوجود المستقل عن سطوة العقلانية المتغلبة بالقوة .

وجدنا لهذا التراث النظري الغربي المعاصر في نقد العقلانية بعض الصدى في فكرنا العربي، اليوم، لدى جمهرة من المثقفين شغلهم — نظرياً — إشكاليات الحداثة وفكر ما بعد الحداثة، لعل

من أنشطهم مطاع صفدي، وعبد الكبير الخطيبي، ومحمد أركون، ومحمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، ومحمد نور الدين أفاية... الخ. وإذا كان في وسعنا حساب إنتاج هؤلاء في عداد مساهمة نظرية عربية مطلوبة في جهد معرفي عالمي مبذول لنقد العقلانية الكلاسيكية، وسائر ما أنجبته من ميثولوجيات فكرية، فإن من المشروع — تماماً — التساؤل عن جدوى الانخراط في نقد عقلانية نحن — العرب أحوج ما نكون إليها: في الفكر كما في التنظيم الاجتماعي والسياسي. وعلى ذلك، يسوغ لنا أن نتساءل: أليس التفكير بهذه الخلفية النقدية للتراث العقلاني انخراطاً في إشكاليات الآخرين، واغتراباً معرفياً عن أسئلة الفكر والاجتماع العربيين؟ !

3. العقلانية ومفارقات الوعي العربي بها :

السجال الفكري، الذي دار بين تيارات الوعي العربي المعاصر، منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، حول مسألة العقل والعقلانية، والذي شقَّ ذلك الوعي إلى لحظتين "معرفيتين" متميزتين في النظر إلى الموضوع، سجال ينطوي على جملة من المفارقات لا سبيل إلى تجاهل الحاجة إلى الوقوف عليها ونقدها. قد يكون أهمها ثلاث مفارقات :

أولها أن الذين ناصبوا العقل العداء، ونظروا إلى العقلانية بريئة وتوجس، سقطوا ضحية الاعتقاد في مماثلة مطلقة بين العقلانية وبين موطنها: الغرب. وبسبب موقفهم السلبي من الغرب وحضارته وثقافته، واعتبارهم إياه شراً مطلقاً، سحبوا الاعتراض على العقل نفسه الذي بدا لهم ثمرة من ثماره! من النافل القول إن هؤلاء تجاهلوا جملة أمور غير قابلة للتجاهل؛ منها أن العرب والمسلمين لم يستكفوا عن الأخذ بمنظومات العقل في الثقافة الإنسانية — الإغريقية والهلينية — في عزّ عطائهم الفكري في العهد الوسيط، حتى حينما كانوا يجدون أنفسهم محكومين باحترام حقائق الوحي. إذ حسبوا النهل من العقلانية واجباً فكرياً، بل فريضة علمية لا يجوز إسقاطها. ومنها — ثانياً — أن إقامة المماثلة المطلقة بين العقلانية وبين الغرب هي مجرد تصور أيديولوجي ينطوي على جهل مؤكد بتاريخ العقلانية، ناهيك بغياب ما يبرر عدم النهل من ثقافة الغرب لمجرد أنه غرب! ثم منها — ثالثاً — أن العقلانية المعاصرة، وإن كان موطنها الجغرافي أوروبا، تمثل عصارة تراكم فكري عقلائي كوني ساهمت فيه الثقافة العربية — الإسلامية الوسيطة بقسط وافر أسوة بغيرها من الثقافات .

وثاني تلك المفارقات أن الذين دافعوا عن العقل والعقلانية، دفاعاً حازماً، ذهبوا — أحياناً — إلى حد الإيغال في تحويل

العقلانية إلى عقيدة فكرية لا سبيل إلى مساعلة بديهياتها، الأمر الذي قضى بتحويل "الدوغما" العقلانية نفسها إلى ممارسة فكرية لا عقلانية! ولعل أدل علائم المفارقة في وعيهم أنهم إذا اطمئنوا إلى سلطة العقل في بناء الأحكام، لن يسحبوا ذلك على موضوعة العقل ذاتها: أي لم يخضعوا قوانين العقلانية نفسها لفحص نظري عقلائي. ويقع، ضمن ذلك الفحص: معرفة ما إذا كانت العقلانية منظومة نظرية مطلقة أم نسبية، قائمة على نظام أكسيومي (فرضي - استنباطي) أم على مسلمات غير قابلة للمراجعة. مثلما يقع ضمنه التفكير في ما إذا كانت العقلانية ثمرة نظام من المعرفة خاص بثقافة معينة، وبحقبة من تاريخ الفكر معينة، أم أنها كونية: مفارقة للزمان وللجغرافيا الثقافية؟! يغيب هذا النوع من الأسئلة في الوعي العربي المعاصر، ليخلي مكانه لخطاب عقلانوي مغلق على بداهاته، استهلاكي لمنظومات العقل الوافدة من ثقافات وأزمنة مختلفة، مُعبراً عن نفسه في نصوص ومقالات عربية متباينة المراجع: أرسطية، ديكارتية، وسبينوزية، وكانطية، وهيغلية... الخ، الجامع بينها رفضُ مساعلة قواعد العقلانية !

أما ثالث تلك المفارقات، فيكمن في أن الذين أخذوا على أنفسهم - من المثقفين والباحثين العرب - مهمة نقد العقلانية الحديثة، من موقع فكري غير نكوصي، وتشجيعها بالقول إنها

تتطوي على نقائض صارخة، مستلهمين بذلك موجة النقد الحاد الذي تعرضت له من قبل الماركسية، والتحليل النفسي، والأنثروبولوجيا، والبنوية، والتفكيكية وسواها، ينسبون أن الخطاب النقدي الحاد للعقلانية الحديثة — المزدهر في الفكر الغربي المعاصر — إنما هو لحظة جديدة من المعرفة لها تاريخ يبررها ويسبغ عليها أودية الشرعية، وليس هذا التاريخ سوى العقلانية الحديثة نفسها. ويُفهم من ذلك أن الخطاب النقدي إياه، خطاب ما بعد — الحداثة، لم يكن ليقوم لولا أن الفكر الغربي، والمجتمع الغربي، تشبّعًا بقيم الحداثة العقلانية، وشهدًا شكلاً ما من أشكال الاستتفاذ فيها. وعليه، إذا كان ذلك يُسوِّغ نشوء لحظات فكرية نقدية تضع العقلانية الغربية موضع مسائلة ومراجعة، وإذا كانت وظيفة هذه المراجعة وتلك المسائلة تصحيح هذه العقلانية من الداخل وإعادة بنائها في ضوء الحاجات الجديدة للمعرفة والاجتماع، فإن ذلك مما لا ينطبق على الفكر والمجتمع في البلاد العربية، حيث الغياب التام لحلقة العقلانية منهما، وحيث الحاجة إلى توطين هذه العقلانية قبل أي تفكير في نقدها، مخافة أن يتحول نقدها الآن إلى تشريع للفكرة اللاعقلانية .

في كل هذه المفارقات، لا تواجهنا إلا حقيقة واحدة: إن العلاقة بمسألة العقل والعقلانية ما زالت علاقة مضطربة في الفكر العربي، والوعي بها ما زال وعياً لا تاريخياً حتى الآن .

الفصل الثالث

إشكالية التراث

إشكالية التراث

1. لماذا الاهتمام بالتراث ؟

ليس ضرباً من المبالغة أن يقال إن ميدان البحث في التراث العربي — الإسلامي الوسيط يمثل — في العقود الثلاثة الأخيرة — أحد أهم الميادين العلمية التي نالت نصيباً وافراً من الاهتمام من طرف الباحثين والدارسين العرب، وتحقق فيها تراكم هائل من المقالات والتصورات ندر أن ضاهاه في العَدَّ والكيف ميدان آخر من ميادين البحث .

بل يكاد الباحث يقطع بأن ما جرى إنتاجه من نصوص حول التراث — في ربع قرن الأخير — يناظر في الكم ما في حوزتنا — حتى الآن — من نصوص التراث نفسه! وليس من شك في

أن هذه الواقعة تحمل على الكثير من التساؤل، وخصوصاً إذا ما أخذ المرء في الاعتبار حقيقة بالغة الدلالة، والأهمية، هي أن هذا الاهتمام بالمسألة لم ينحصر في إطار من عُرِفوا بتحرُّبهم الفكري للتراث فحسب، بل طال — أيضاً — أولئك الذين تمسكوا، دوماً، بحفظ مسافة معرفية ونفسية مع الفكر التراثي، وقدموا أنفسهم بوصفهم أهل رأي نقدي في الشأن التراثي. وهو ما يُفهم منه أن أهمية مسألة التراث لا تتأتى من تمسك "التراثيين" بإحلاله محلّ المركز من الاستفهام والنظر، بل هي ناجمة عن أهمية المسألة (= مسألة التراث ذاتها) في الوعي العربي المعاصر، بل وفي الاجتماع العربي أيضاً .

إذا كان التراث — لفظاً — يحيل إلى الماضي، من حيث هو أثر من آثاره المحققة، فإن السؤال الذي يستتبع ذلك هو: ما السبب في هذا الاهتمام بالماضي، وما السبب في أن هذا الاهتمام يحصل بدرجة عالية من القوة والكثافة؟ !

على أن الكيفية التي يُطرح بها هذا السؤال تتطوي — في ما لا تُعلن عنه — على حكم يحتاج إلى دليل يثبتُ به أمره، ونحن — هنا — نضعه في صورة استفهام منهجي مشروع على النحو التالي: هل هذا الاهتمام بالماضي (= التراث) هو — فعلاً — اهتمام بالماضي: تعييناً وحصرًا، أم أنه ينتمي إلى هاجس آخر مختلف؟

حين نجيب عن السؤال بالقول إنه اهتمام بالماضي على وجه
المتعيين، يطالعنا الاستنتاج التالي فوراً: إن الفكر العربي فكر
ماضوي راكد، يعيش على الماضي ويتعيش منه. غير أننا ما
نلبث أن نكتشف أن هذا الاستنتاج استخراج ذهني محض لا
يقوم وجّه قرابة بينه وبين الواقع. والشاهد على ذلك أن الذين
أسسوا إشكالية التراث في الوعي العربي المعاصر، وأعطوا
للاهتمام بها دفعة جديدة، هم ممن تتلمذوا على الثقافة الغربية
الحديثة، وهم ممن لا يقوم دليل — في ما كتبوه — على أنهم
متشربون على الثقافة التراثية أو محكومون بسلطتها المرجعية.
ومعنى ذلك — باختصار — أن البحث عن سبب هذا الاهتمام
بالماضي والتراث ينبغي أن ينصرف إلى الحاضر، وإلى
الملابسات المختلفة لهذا الحاضر التي فرضت على بعض
الوعي — من ضمن ما فرضته — أن يتخذ التراث سؤالاً
وموضوعاً للفكر .

أن يكون الحاضر هو خلفية السؤال عن الماضي معناه أن
في هذا الحاضر أوضاعاً غير طبيعية تجبر الوعي إما على
الهروب منه إلى الماضي، وإما على إعادة فحص البدايات
والمقدمات و"الأصول"؛ ثم إن معناه أن هذا الحاضر لم يستطع
أن يفرض نفسه على المنتمين إليه بوصفه سلطة وفضاء
مرجعيين يستغنون بهما عن أي زمن اجتماعي أو ثقافي سابق
لذلك الحاضر. نحن، هنا، أمام حقيقتين تلقيان الضوء على

تضخم السؤال التراثي في الوعي العربي المعاصر: حقيقة مجتمعية، وحقيقة ثقافية :

فأما الأولى، فهي حالة الإخفاق والانسداد التي وُلِّجَتْهَا البلاد العربية منذ مطلع العقد السابع من القرن العشرين، بعد أن تعرّض مشروع النهضة والتقدم فيها إلى انتكاسة فادحة أتت تعبر عنها الهزيمة العسكرية، والإخفاق الاقتصادي، والانسحاق الاجتماعي، والانهيار الثقافي. تحول حاضِر العرب — سريعاً — إلى حاضِر مأزوم، يحبل بكل الاحتمالات السوداوية. ولقد أعادوا التساؤل — تحت وطأة هذه الأزمة — عن كل شيء تناولوه — سابقاً — أو تجاهلوه. ومن ضمن ما أعادوا التساؤل عنه تراثهم التاريخي والفكري والعقدي .

وأما الثانية فهي حالة التأجيل التي ما زالت توجد عليها، اليوم، أسئلة الماضي. فالكثير من أسئلة هذا الماضي القريب (القرن التاسع عشر "النهضوي" مثلاً) ما زال معلقاً، والحدثة — التي قام عليها رهان جماعي كبير — لم تستطع أن تقدم إجابات تاريخية عن تلك الأسئلة، الأمر الذي فرض أن تجددت شرعية إعادة طرحها من جديد .

إخفاق الحاضر: حاضِر العرب، في إنجاز مطالب النهضة والتقدم والحدثة وسواها، أنتج كل الأسباب لتجديد سلطة التراث بوصفها سلطة ماضٍ لم يَنْتَه في حاضِرٍ لم يبدأ (!)، ولإعادة بحث أسئلة في الوعي على النحو الذي أُوْحَى — على غير

صواب - بدوران الوعي إياه في حلقة الماضي المفرغة،
وانشداؤه إلى سلطة التراث في إشكالياته وفي بُنى المعرفة فيه .

لعل السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو التالي: إذا كان التراث يُقرّ سلطته من واقع حاجة ضاغطة إلى ملء فراغ أنتجه إخفاق الحاضر، فهل يملك هذا التراث - حقاً - أن يقدم إجابات تاريخية عن مشاكل اليوم في ميادين الاجتماع المدني، والاجتماع الديني، والسياسة، والاقتصاد، والاستراتيجيا، والثقافة... الخ؟ هل في وسعنا - نحن أبناء القرن العشرين - أن نلتمس من مدوّنته حلولاً ناجعة لمشاكل عصرنا. ثم من يقطع منا بأن وظيفته أن يكون وصفاً سحرية لأمرائنا، أو تحفة من الأثریات التي يعشقها الذوق الفلكلوري لدى بعضنا ؟

تنتصب إزاء هذا السؤال ثلاث مقاربات، أو ثلاث مقالات:
مقالة تراثية، ومقالة حديثة، ثم مقالة وظيفية:

تقوم المقالة التراثية على عقيدة إيمانية قاطعة تقول بأهلية التراث لتقديم إجابات عن أسئلة حاضرنّا وحلول لمشاكل عصرنا. لا تجد هذه المقالة كبير عناء في تبرير وجاهتها: يملك هذا التراث حُجّيته من قيامه على حقائق مطلقة لا سبيل إلى التساؤل عنها. وهو - فضلاً عن ذلك - ذخيرة هائلة من الأصول التي لا يقوم فكر سديد دون البناء على مقتضى قواعدها. لا يحتاج الأمر - إذاً - إلى أكثر من تحيين (أو تأوين) لهذا التراث حتى يؤدي وظيفة المفتاح الذي يشرح

المنغلق من استفهامات اليوم. نعم، قد يحتاج الأمر إلى اجتهاد — في هذا الشأن أو ذاك — حيثما انعدم نصٌّ صريح. ولكن، هل في وسعنا أن نقرأ هذا الاجتهاد، الذي تدعو إليه المقالة التراثية، بعيداً عن المعنى الأصولي؟ لا..، إنه أصل من الأصول الأربعة، و"النوازل"، أي مستجدات الحياة، تحمل بطبيعتها على إعمال قاعدة الإفتاء. ووراء كل ذلك نص (= تراث): إنه مستودع الحقيقة .

وتقوم المقالة الحداثية على إعدام أية مساهمة فعلية للتراث، ومنظومته المعرفية، في إسعاف وعينا بأي جواب عن أسئلة حاضرننا. وحجتها في ذلك أن نُظَم المعرفة التراثية نُظَمٌ قبل — علمية وقبل — عقلانية، ناهيك بأنها تعبر عن واقعها التاريخي، وهي — لذلك — غير مطابقة لعصرنا ولحاجاتنا التاريخية والثقافية. بل إن هذه المقالة تذهب أبعد من ذلك إلى الاعتقاد بأن التراث ليس عاجزاً عن تقديم إجابات عن أسئلة الحاضر فقط، بل إن استمرار سلطته في الحاضر يمثل عائقاً معرفياً أمام تقدم وعينا، وأمام قدرتنا على صوغ تصورات مناسبة لتحدياتنا الاجتماعية والثقافية الراهنة. وتذهب المقالة الحداثية إلى الافتراض أن نقد التراث والتحرر من سلطته، ومن عوائقه، من الشروط التحتية لأي تقدم معرفي أو اجتماعي .

أما المقالة الوظيفية، فتتصرف إلى الافتراض أن العلاقة بالتراث ينبغي أن تتحرر من السؤال عن قدرته أو عدم قدرته

على اقتراح تصورات أو إجابات فكرية عن الحاضر، لتهتم بما في إمكانه تقديمه من أدوات إجرائية لتعبئة الجماعة الوطنية، والجماعة القومية، العربية لمواجهة التحديات التي تفرض نفسها عليها. إن التراث، في هذه المقالة، ليس منظومة من المعارف والأفكار تُستدعى عند الاقتضاء، أو تعرض نفسها على مشرحة النقد، بل هو — في المقام الأول — منظومة من الرموز القابلة للتوظيف في السياق الاجتماعي، بعيداً — تماماً — عن فكرة الخطاب والصواب⁽¹⁸⁾، والقابلة للتجديد في حقل الممارسات المادية على نحو لا يكون مطلوباً منها سوى أن تحقق عائدات مادية (إن: غير معرفية) مجزية على تلك الممارسات .

لسنا في كبير حاجة، أو أمام كبير عناء، لبيان الفارق بين المقالات الثلاث: تنتمي المقالتان الأولى والثانية إلى المقاربة المعرفية: المقاربة التي ينتظم منطقتها على قاعدة الثنائية الإبيستمولوجية: الصدق والكذب، الصواب والخطأ. وهو المنطق الذي لا يغير منه — البتة — أن هذه المقالة تنحو نحو تبجيل التراث وتقديسه، شأن الأولى، وأن الثانية تنجح إلى تخطئته ودحض معارفه: شأن الثانية. فأمرهما سيان ما دام الجامع بينهما تحكيم المعيار المعرفي قاعدةً في النظر إلى قيمة

(18) أفضل من يمثل هذه المقاربة اليوم برهان غليون. أنظر: برهان غليون: اغتيال العقل —

محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعة. دار التنوير، بيروت، 1985 .

التراث. أما المقالة الثالثة، فتتنمي إلى المقاربة السوسيولوجية: المقاربة التي لا تصّرف كبير انتباه إلى القيمة المعرفية للأفكار، بل التي تنصرف إلى الاهتمام بقيمتها الوظيفية، أي بما تستطيع أن تساهم به في تنمية الفعالية وفي تحقيق المنفعة. ذلك أن الأفكار — في هذه المقاربة الثالثة — تستوي في قيمتها المعرفية، أي حينما يكون معيار الحكم عليها هو قاعدة الخطأ والصواب؛ ولذلك، فإن قيمتها ليست في ذاتها من حيث هي أفكار، وإنما في ما تستطيع أن تقوم به من وظائف .

المقالات الثلاث، على اختلافها في مقاربة مسألة التراث، ترتبط بجامع مشترك هو الاعتقاد بمركزية مسألة التراث في المجتمع والوعي على السواء. وهذا إنما معناه أن أسباب هذه الحالة من الجاذبية والإغراء التي تقدمها إشكالية التراث لا تعود إلى الذات المفكرة، بل دليل اختلافها وتباين رأيها في موضوع التراث، بل تعود إلى الموضوع نفسه، هذا الذي فرضت أوضاع الحاضر وأسئلته أن يتحول إلى سؤال يغري بالاهتمام، والصراع، والاستقطاب. وليس من معنى يُستفاد من هذا سوى أن قضية التراث تحولت — في واقع الفكر والممارسة — إلى رأسمال يجري الصراع بين الجميع قصد امتلاكه لهدف معلوم هو استثماره في الصراع الاجتماعي .

2- في أن معركة تأويل التراث معركة : من أجل امتلاك الحاضر واحتكاره

في مضمار التفكير في التراث، من حيث يتحدّد كرأس مال رمزي في الصراع الاجتماعي، تستوقفنا ظاهرة جديرة بالملاحظة وأدعى إلى التأمل، هي: تأخر اهتمام المثقفين العرب — من ذوي الارتباط بالمراجع الفكرية التتويرية أو الأنوارية — بهذه المسألة، مقابل انتباه مبكّر لأهميتها من جانب المثقفين العرب المرتبطين بالمنظومة الثقافية الإسلامية. ولا يغير من هذه القاعدة أن بعضاً من المثقفين الليبراليين — وبخاصة — القوميّين طرّقَ باب المسألة منذ مطلع القرن العشرين (الكواكبي، طه حسين، محمد حسين هيكل...)، فذلك مما كان — بسبب ندرته وعرضه — يُحتسبُ في باب الاستثناء الذي لا يُخلُ بالقاعدة .

قد يخامرُ البعض الاعتقاد بأن سبب إقدام "السلفيين" على تناول مسألة التراث، وإدبار "الحداثيين" عنه، مردهُ إلى أن ثقافة الأولين التراثية تسعفهم في ذلك، فيما يمتنع على الآخرين — لغريبتهم عن مشكلاته — أن ينشئوا أية صلة به. وقد يذهب بعضٌ ممّن يأخذون بهذا التفسير إلى القطع بأن "السلفيين" لا

يستطيعون أن يتناولوا من مشكلات الفكر والاجتماع إلا تلك التي يُمدُّها بهم التراث، من حيث هو ثقافتهم الوحيدة المتاحة، وأن الأخيرين لا يستطيعون ولوج غمار التفكير فيه لعدم وقوعهم تحت سلطته المرجعية الفكرية. ومع أن أحداً لا يملك أن يردَّ هذا التفسير ردّاً كلياً، لوجاهة معطياته، إلا أنه في الوسع الافتراض بأنه يفسّر جوانب من الظاهرة فحسب، لا كل عناصرها. وعليه، يستطيع المرء أن يفترض أسباباً أخرى محتملة غير معرفية قد تلقى بعض الضوء عليها .

نزع أن من بين أهمّ هذه الأسباب الإدراك الاجتماعي (لا المعرفي) لأهمية التراث في بناء الحاضر وصوغ ملامح المستقبل. وليس لدينا أدنى شك في أن هذا الإدراك الاجتماعي إذا كان يتغذى — في جانب منه — من نوع العلاقة القائمة بين هذا التيار الفكري أو ذاك وبين المنظومة التراثية، فإنه يتغذى — في جانب ثانٍ ولكن أساسي — من نوع التصورات التي يكوّنها كل تيار فكري عن التطور الاجتماعي الحاصل وحاجات الاجتماع المدني والسياسي العربي الحديث. وفي هذا، لا يسع الباحث الموضوعي سوى أن يعترف بأسبقية التيار "السلفي" في وعي ذلك التطور الاجتماعي وحاجاته، وبنجاحه المبكر في التقاط أهمية التراث في الحقلين الاجتماعي والسياسي. ففي حين، انشغل المثقف "الأنواري" — الليبرالي والقومي

والماركسي — بالتبشير بأفكار النهضة والتقدم، التي تعلمها من الفكر الغربي الحديث، كان المنقف "السلفي" منصرفاً بكليته إلى بناء خطاب فكري من داخل الثقافة العمومية القائمة. اكتشف الأول — متأخراً — أنه خاطب نخبة مغلقة في المدارس والجامعات دون أن يفلح في زحزحة البنى الثقافية الراسخة في الذهنية المجتمعية العامة، فيما أدرك الثاني أنه نجح في كسب الجمهور إلى قضيته، بسبب يُسر التواصل الفكري معه، دون أن يفشل في مخاطبة المدارس والجامعات. اعتقد الأول أن النهضة هي الحقيقة لأنها قانون كوني، فيما اعتقد الثاني أن النهضة — على المنوال الأوروبي — طوبى أيديولوجية أمام واقع الاستمرارية التاريخية بما يمثله التراث من سلطة في نسيج تجديدها .

متأخراً جاء المنقف "الحداثي" إلى رحاب التراث: قارِعاً له، ثم قارئاً فيه. وبصرف النظر عن هذا العجز لديه في الميزان الزمني للعلاقة بالتراث: منظومة ومسألة، فإنه احتل مقعده في مشهد البحث التراثي أسوةً بسابقيه ومُزَامِلِهِ، وبدأ ينتج حوله ما لا عدَّ له من المقالات، ويصنع له جمهوراً واسعاً من القراء والأتباع شأن مناصبه "السلفي". وفجأة، لم يعد هذا التراث تراث فريق فكري واجتماعي دون آخر، كما قدّم "السلفي" الأمر في السابق ظافراً بموافقة "الحداثي" (المنشغل آنئذٍ بالتراث الإنساني،

والأنثوري على وجه أخص)، بل أصبح تراث الجميع، أو هكذا عبّر "الحدّاثي" عن المسألة، متوسلاً بذلك لشرعة حقّه في الصّدّع برأي في الشأن التراثي. عند ذلك فقط، بدأت علائم واحدة من أكبر المعارك الفكرية الطاحنة (منذ ثلث قرن) بين الفريقين هي معركة امتلاك التراث واحتكاره !.

تبدو هذه المعركة في وجهها السطحي (الخارجي) معركة ثقافية، أو معرفية، بين مقالتين حول التراث، أو بين رؤيتين نظريتين إليه: كل واحدة تتفرد بفرضيات خاصة للبحث، وتصوغ لنفسها أسئلة تطرحها على المادة التراثية المدروسة، وتمتدّيق منهاجاً من النظر إلى الموضوع متميزاً عن منهاج الآخر، وتحشد لمقاربتها واستنتاجاتها ما تحتاج إليه من أسانيد منقاة بعناية لأداء الغرض المطلوب. وحتى إن جنحت هذه المقالة أو تلك إلى التحزب التراثي، بالانتصار لهذا الموقف على ذاك، تكون قد فعلت ذلك داخل التراث ومن باب تعزيز مرجعيته أو ترشيد النظر إلى كيانه. وبالجملّة، تبدو وكأنّها معركة من أجل تأويل التراث، وإعادة بناء وعينا به .

والحق أن الباحث في المسألة لا يسعه أن يبدي الشك في الطبيعة الثقافية (السطحية) لهذه المعركة، إذ هي — فعلاً — معركة تأويل، معركة تحقيق وعي جديد بالرأسمال التراثي. ثم إنها — من وجه ثانٍ — كذلك: أي معركة تأويل، بسبب نشوء

حاجة إلى هذا التأويل من أجل امتلاك ذلك الرأسمال التراثي واحتكار التعبير عنه، بل واحتكار تمثيله. غير أن خلف هذه الواجهة الثقافية للمعركة، ترقّد أهداف أخرى لا تنتمي قطعاً إلى الثقافة وإلى المعرفة، أو لنقل — على نحو أدق — إن انتماءها لهما ليس انتماء تكوينياً أو عضوياً، بل انتماء وظيفياً، لأنّ تحصيل تلك الأهداف غير المعرفية عصيٌّ على التحقق دون التوسّل بالأدوات المعرفية .

وهكذا نزع من أن معركة تأويل التراث، ومحاولة امتلاكه والسيطرة عليه واحتكاره، من حيث هو رأسمال رمزي، هي — في جوهرها — معركة تأويل الحاضر وامتلاكه واحتكار صوغه⁽¹⁹⁾: إنها معركة اجتماعية — سياسية من أجل تحقيق السيطرة المادية .

نعم، أدرك جميع من انخرط في معركة التراث قواعد اللعبة جيداً: لا قيمة لفهم التراث، واستيعاب كيانه الفكري والحضاري،

(19) كان مهدي عامل من أبكر من تنبّه إلى هذه الحقيقة حين عرّف مسألة التراث بأنّها ليست سلطة الماضي في الحاضر، بل بوصفها سلطة الحاضر على الماضي، أي بمعنى أن الماضي ليس هو الذي يحدّد وعينا الحاضر به، بل إن الحاضر هو الذي يستدعي الماضي ويعيد تحديده.

راجع في هذا: مهدي عامل: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟ دار الفارابي: بيروت: 1976 .

إلا بما يساعدنا اليوم على تحقيق مركز قوة في معركة السلطة: سلطة المجتمع وسلطة الدولة. كل شيء جائز في الحرب، ومعركة التراث نوع من الحرب. وعليه، ما همّ إن كان تأويل التراث محكوماً بحاجات الحاضر، لا بمنطق المادة التراثية كما هي في تاريخيتها؛ فليست العبرة بحجم الحقائق المُستنتجة، بل العبرة بحجم المنافع المحصّلة. إنها ليست معركة تراثية، إذًا، أو ليست معركة من أجل التراث بل هي معركة على التراث من أجل الحاضر. وهكذا، فالمنتصر في معركة تأويل التراث، واحتكار تمثيله والتعبير عنه، هو الأقدر على التقدم — بثقة أكبر — لامتلاك الحاضر، والسيطرة عليه، واحتكار تمثيله .

3. التراث كسؤال أيديولوجي :

يطرح التراث نفسه، في حقل المضاربات الأيديولوجية، بوصفه سؤالاً يستحق النظر ويستدعي موقفاً منه. والتراث — داخل هذا الحقل — يتحول تلقائياً إلى سؤال أيديولوجي: سؤال يجري إعدادُه وتصميمُه بعناية فائقة ليؤدي وظيفة قد لا يستفيد منها التراث كثيراً، أو — للدقة — لا يستفيد منها — بالضرورة — كل من يتطلع إلى إنشاء معرفة دقيقة عنه: تاريخاً فكرياً ونظماً معرفياً. لا يهم، في المقالة الأيديولوجية، أن تظل "حقيقة"

التراث في ذاته (حقيقة)، بل ما يحتويه من إمكانيات قابلة للاستثمار أو للاستغلال في الحاضر. يترتب عن ذلك تحصيل الاستنتاج التالي: ليست المعرفة هدفاً في المقاربة الأيديولوجية للتراث، بل توظيفه هو الهدف، حتى إن هي لبست لبوساً "معرفياً". بل يمكن القول إنها تحتاج هذا الرداء المعرفي — في الأغلب الأعم — حتى تصنع لنفسها حجة ينقاد بها ذهن المخاطب وينفك استفهامه أو مقاومته النفسية. غير أن خديعة المقاربة الأيديولوجية في هذا الأمر تتكشف للتحليل أخيراً، فتعزى عن ادعائها "المعرفي" كي تنجلي للنظر دون حُجُب أو أستار أو مساحيق تجميل. وهي حين تعزى، تبين بوصفها قراءة نفعية في المقام الأول: قراءة تتجه إلى تعبئة التراث في معركة ترسم لها حدودها وقواعدها وغاياتها سلفاً، وتعين للتراث موقعاً ووظيفة فيها .

يمكن وصف هذه القراءة النفعية بمفردات معرفية — غير أخلاقية — كالقول، مثلاً، إنها قراءة وظيفية: لا تحتفل ببنية المعرفة التراثية، ولا بماهية الإنتاج التراثي، ولا بمضمونه الفكري، وإنما بما قد يسعف به من وظائف قابلة للأداء. وهذا في ظننا واحدٌ من الأسباب الوجيهة التي تفسر ظاهرة الطلب المتزايد على التراث من قبل مختلف تيارات الفكر العربي في العقود الثلاثة الأخيرة، وصيرورته ميداناً فسيحاً للصراع بينها. لقائل أن يقول إن هذا الطلب على التراث يتغذى من استمرار

سلطة المعرفة التراثية في حاضرتنا لا من الحاجة إلى توظيفه،
فردّ :

ومن قال بأن استمرار سلطته لدى قسم عظيم من المجتمع
ومن المثقفين، يتعارض مع إرادة توظيفه سواء من قبل هذا
القسم أو من قبل خصمه؟ دَعَكَ من أن قول القائل هذا فيه نظر،
وأي ذلك أن بعضاً ممن أبدوا هذا الانشغال الكثيف بقضية
التراث يقعون على مسافة بعيدة من النظم المعرفية التراثية، ولا
يقبلون — بأي شكل من الأشكال — التصنيف ضمن فئة من
يمثل التراث سلطة معرفية مرجعية لديهم. الأمر الذي يستقيم
معه دليل وجاهة تعريف هذا الطلب على التراث من حيث هو
طلب على ميدان قابل للتوظيف في الحاضر .

نَتَأَدَّى من ذلك إلى الاستنتاج بأن التراث يتعيّن — من منظور
إيديولوجي — بوصفه رأسمالاً رمزياً قابلاً للاستثمار الاجتماعي
أو السياسي بسبب ما يحبل به من إمكانيات هائلة لتعبئة
الحاضر. أما أنه رأسمال، فذلك مما يقيم عليه الدليل جنوح
جميع تيارات الوعي العربي — دونما استثناء — إلى توظيفه في
معاركها الثقافية والإيديولوجية. وأما أنه مكتنزٌ بإمكانيات هائلة،
فيدلّ عليه ما يتمتع به من قداسة لدى بعض، ومن إيحائية فاعلة
لدى بعضٍ آخر، وحتى من خطورة على الحاضر لدى بعضٍ
ثالث. والجامع بين هؤلاء — على اختلافاتهم وتفاوت تقديرهم

لأهميته — الوعي بأن التراث ما زال يملك أن يقدم شيئاً ما للحاضر، بقطع النظر عن طبيعة ذلك "الشيء".

ليس من شكّ لدينا بأن الحاجات التي تصنع هذه الحالة من الطلب الأيديولوجي المتزايد على التراث تنتمي إلى المجتمع والسياسة ولا تنتمي إلى المعرفة. وهكذا، يطلب كل قارئ في التراث من هذا التراث أن يساهم في ترجيح رأيه، داخل حلبة المنافسة الأيديولوجية، أو في تعزيز موقفه السياسي، أو في إسباغ الشرعية على مشروعه. أما التراث، فيتحول — في هذه العلاقة — إلى مخزن جاهز لإمداد طالبيه بما شاء وارتضى! على أن ذلك لا يتم بدون مشاكل، بل هو يقود معه إلى "حوادث سير معرفية" وأيديولوجية فادحة العواقب والخسارات: على وعينا الحاضر، وعلى التراث ذاته! وسنسوق مثالين اثنين على ذلك: النظرة الانتقائية الاجتزائية، والتحرُّب التراثي.

١- فضائح الانتقائية :

كل من ينتج مقالة أيديولوجية في التراث يكون محكوماً سلفاً بحاجة، (وهي دائماً معاصرة)، فيتجه إلى التراث متوسلاً به قصد إشباعها: المتقف التنويري العقلاني، المدافع عن العقل والنقد، يبحث في تضاعيف التراث عن ضالته، فيجدها — مثلاً — في المعتزلة، أو في الفلاسفة و — على نحو أخص — في ابن رشد؛ أو يجدها في مفكرين ضاهوا الفلاسفة، وربما

جاوزوهم، في الأخذ بالعقل، ومنه ابن خلدون⁽²⁰⁾ مثلاً. والمتقف الماركسي ينقب في نصوص الأقدمين — كالكندي والفارابي وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون — عساه يعثر فيها على جرائيم نظرية مادية إلى العالم الطبيعي، أو نظرية تاريخية للمجتمع⁽²¹⁾. والفقيه المجتهد يُجهد النفس كي يقف على سوابق الاجتهاد في أصول الفقه، فيجدها — مثلاً — لدى أبي حنيفة النعمان، أو في "فقه المقاصد" مع الإمام الشاطبي. والمتقف السلفي ينصرف إلى متون الأقدمين باحثاً عن الأدلة القاطعة على حُجِّية النص، فيجدها لدى الإمام الغزالي وابن تيمية مثلاً. والمتقف الرافض لثقافة الجماعة، المستشعر غربة ثقافية في محيط ثقافات المؤسسة، يذهب باحثاً عن أجداده ونظائره، فيجدهم في أبي حيان التوحيدي، والحلاج وابن عربي والنقري وسائر المتصوفة⁽²²⁾. والمتقف الرفضوي الحانق على النظام

(20) ذلك ما يصدق على قراءة الجابري للتراث: أنظر خاصة كتابه: نحن والتراث. م

م س .

(21) أنظر في هذا :

— طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي المعاصر في العصر الوسيط. دار دمشق، 1971. و: من التراث إلى الثورة، دار دمشق .

— حسين مروة: الوعات المادية في الفلسفة العربية — الإسلامية. دار الفارابي، بيروت، 1980، جزآن .

(22) ذلك حال أدونيس وبنسالم حميش مثلاً .

القائم، يلجأ باحثاً عن مناصريه في حركات الزنج والقرامطة والحركات الباطنية... الخ .

لسان حال كل واحد من هؤلاء يقول إن جزءاً من بناء شرعية رأيي وموقفي اليوم موجودة في التراث؛ وعليه، فإن استعادته ونشره في الناس هو من باب إسباغ الحُجَّة على هذا الرأي. غير أن هؤلاء جميعاً يكادون يتجاهلون أمراً بالغ الأهمية بالنسبة إلى حاضرنا هو: الحق في معرفة التراث في وحدته الكلية لا في أبعاضه المنتخبة انتخاباً، على اعتبار أهمية هذه المعرفة في بناء وعينا بتاريخنا على أسس غير مغشوشة. وفي ظننا أن المقاربة الانتقائية للتراث تؤسس لهذه القواعد المغشوشة؛ فهي تزوير لتاريخية التراث، وفصل تعسفي لترايط حلقاته، وممارسة إسقاطية عليه. وهي، لكل تلك الأسباب ولغيرها، مقاربة غير قابلة لتنمية وعينا — وتطویر علاقتنا — به .

ب- التحزب الترائي :

لهذا التحزُّب — وهو من سمات المقالة الأيديولوجية في التراث — علاقة بتلك المقاربة الانتقائية التي ذكرنا. ذلك أن كل واحد من هؤلاء الباحثين في التراث، الباحثين عن أجوبة أيديولوجية فيه، لا يكتفي باعتصار نصوص التراث كي تقول ما يريد منهُ وما يبحث عنه فيها، بل هو يجد نفسه — بسبب الصلة الأيديولوجية التي يقيمها مع هذا الجدِّ أو ذاك، مع هذه

الموضوعة التراثية أو تلك — مدفوعاً إلى تقمّص دور زيد أو عمر — في الصراعات التي دارت رحاها بين مفكري الماضي — فتراه معتزلياً ضد الأشاعرة أو العكس، ومتصوفاً ضد الفقهاء و"رسومهم"، وفقهياً ضد "الهرطقة"، وغزالياً ضد الباطنية، أو رشدياً ضد الغزالي... الخ، بحسب موقعه وموقفه في الحاضر! ونحسب أن هذا التحزّب بقدر ما يمثل إهداراً لتاريخيّة القول التاريخي وممارسة "معرفية" إسقاطية فجّة، بقدر ما يمثل شكلاً من أشكال الاستلاب الأيديولوجية لدى من يمارسه من المثقفين العرب! .

4. المعرفي والأيديولوجي في الدراسات التراثية :

حين نعرّف ظاهرة الطلب المتزايد على التراث بأنها تعبير عن تنامي الوعي بقيمته الوظيفية كرأس مال رمزي ذي عائدات مجزية في حقل الصراع الاجتماعي؛ وحين نقرأ لوحة المعركة الدائرة بين تيارات الوعي العربي المعاصر لتأويل التراث، مدّعين أنها تنطوي على جوهر غير ثقافي هو الرغبة في امتلاك الحاضر، واحتكار تمثيله، والتعبير عنه، من طريق امتلاك التراث واحتكار تأويله...، فإننا لا نذهب تماماً إلى إسقاط أية إمكانية لبناء التراث كسؤال معرفي في الوعي، بل

نودّ التأكيد - فقط - على واقع صعوبة الاطمئنان إلى وجود فاصلٍ صريح بين المعرفي والأيدولوجي لدى سائر المقالات العربية المعاصرة في موضوع التراث، وذلك بسبب طبيعة هذا الموضوع، ونوع الارتباطات التي تقوم بينه وبين من يفكر فيه. قد تشتتْ مقالةٌ في المقاربة الأيدولوجية لمسألة التراث، فتصمّم الفرضيات والمقدمات على مقاس استنتاجات قبليّة جاهزة لديها أو على مقاس حاجتها من البحث في المسألة، لكنها - قطعاً - تسلك بعض مسارب المعرفة والنظر المنهجي بوابة عبورٍ اضطرارية إلى ذلك الهدف. وقد تنغمس مقالة أخرى في مقارنة معرفية مجردة للموضوع، حريصة على حماية المسافة العلمية الضرورية بين البحث ومادته التراثية التي يشغل عليها، لكنها لن تقوى - هي الأخرى - على مقاومة جميع أشكال التلبس الأيدولوجي فيها: أكان واعياً أم غير واعٍ !.

تقع مسألة التراث - إذن - في منطقة جذب مغناطيسي بين المعرفي والأيدولوجي، لأنها - بكل بساطة - ليست مسألة ماضٍ يعاد التفكير فيه، بل (لأنها) مسألة حاضرٍ يفرض على الوعي رحلة شاقة في الماضي والحاضر لاجترّاح أجوبة عن أسئلة الفكر والاجتماع المعلقة منذ القرن التاسع عشر. والمشكلة - هنا - ليست في إقرار أو نفي التداخل بين المعرفي والأيدولوجي في الكتابة العربية المعاصرة في التراث، بل (المشكلة) في بيان حدود كل منهما، وأشكال تجليه، كما في بيان

حضور كل منهما في الآخر، ذلك الحضور الذي يلتبس عادة على النظر السطحي إلى الموضوع، فيحتاج إلى استخراج. لو أخذنا مثلاً لذلك الجدل بين الفكر العربي المعاصر وبين الفكر العربي — الإسلامي الوسيط (التراث)؟ لوقفنا على عينة تمثيلية متميزة تعبر بجلاء عن جوهر المشكلة التي نطرح :

يبدو السؤال سؤالاً معرفياً بامتياز، "لا شبهة" أيديولوجية فيه؛ أو — على الأقل — أقل تورطاً في الأيديولوجيا من أسئلة أخرى من جنس: لماذا نهتم بالتراث، أو: ما قيمة التراث في حاضرنا، أو: كيف نوظف التراث؟ غير أن مراقبة الكيفية التي جرت بها مقارنة هذا السؤال، تكشف — في التحليل الأخير — عن أنه سؤال غير برئ من بصمات الأيديولوجيا، وإن كان أقل تبرجاً أيديولوجياً من الأسئلة السابقة! لقد عبرنا عنه بالقول إنه سؤال ابتدائي، ونقصد بذلك أنه يقع في مقدمة أي اهتمام بمسألة التراث: فقبل أن أبحث في وظيفة التراث أو قيمته، فأنا مضطرٌّ إلى تبرير صلتني الفكرية به، أي إلى تأسيس — أو إسقاط — شرعية التفكير فيه. وهذا — بالذات — ما حصل في التاريخ المعاصر للاهتمام بالتراث: بدأ بالسؤال عن علاقة الفكر العربي الحديث بماضيه. ويمكننا أن نقف — سريعاً — على رؤيتين أو مقاليتين في موضوع السؤال :

تذهب المقالة الأولى إلى القطع بوجود علاقة استمرارية بين الفكر العربي الحديث وماضيه النظري؛ وتؤسس لنفسها أدلتها

من شواهد عدّة تتراوح بين أدلة عينية وأخرى منطقية. من ذلك أن فكرنا الحديث لم ينجح في بناء نهضته الإصلاحية إلا بالعودة إلى الأصول، واطّراح التقليد، والكفّ عن اجترار ثقافة الحواشي والمختصرات، ومقاومة الفكر الطرقي المبتدع. ومنه أن نهوضه بواجب التطور والانفتاح، والتعاطي الخلاق مع مشاكل العصر، مرتبط بمدى نجاحه في بعث الروح في آلية الاجتهاد التي هي أصل من أصول الإسلام. كما أن منه التشابه بينهما في كمّ كبير من الهموم والهواجس، لم يغير توالي الأزمان والعصور منهما. وإذا كانت هذه المقالة المدافعة عن فرضية الاستمرارية تتخذ — هنا — اسماً معلوماً هو الفكرة السلفية، فهي تلبس لبوساً مختلفاً لدى فئة أخرى من المعبرين عنها تذهب إلى القول — بلغة معرفية أرقى — إن الفكر العربي الحديث ما زال محكوماً بالسلطة المرجعية لفكر العربي الوسيط على صعيد بناء النظرية، وهو — لذلك — يعيد إنتاج معطياته بإخراج فكري جديد لا تمسّ جذّته الثوابت. المسافة — هنا واضحة بين محمد عبده، مثلاً، ومحمد عابد الجابري، لكنها لا تلغي الجامع المشترك بينهما: وعي العلاقة بين الفكرين بحسبانها علاقة استمرارية: إن من باب الرضا عنها (عبده) أو من باب الاحتجاج عليها (الجابري) .

أما المقالة الثانية، فتذهب إلى القول بحصول انقطاع تاريخي حاسم في العلاقة بين الفكرين. وهي تتوسل لحجّتها بما أصاب

وعى العرب الحديث من صدع وشرخ بدخول الأفكار الحديثة مجال التداول الثقافي في سياق انهيار المدنية التقليدية (جراء الاصطدام بالمدنية الغربية ومنظوماتها المادية الرمزية). أما عودة "التقليد"، في منظورها، فليس أكثر من محاولة لمقاومة زحف هذا التحول الجديد ومقاومة ذيول ذلك الانقطاع. المسافة — هنا أيضاً — شاسعة بين سلامة موسى وطه حسين (الشاب) وبين مهدي عامل — مثلاً — أو علي أومليل أو عزيز العظمة في إدراك مواطن تلك القطيعة الفكرية — على صعيد البنى المعرفية والمنظومات الإشكالية — أو درجتها. لكن الجامع بينهم هو الاعتقاد بزوال الحاجة إلى التراث لتقديم أجوبة عن الحاضر: الفكري والاجتماعي، بسبب زوال شروط استمرار سلطته المعرفية⁽²³⁾.

وراء الخلاف المعرفي بين المقاتلين هدف أيديولوجي مُضْمَر: الصراع على تعريف أو تعيين نوع المشروع الاجتماعي المطلوب في الحاضر والمستقبل. التراث هنا مجرد مناسبة لتجدد الجدل حول ذلك المشروع: إنه يُستدعى استدعاءً

(23) هذا جوهر ما يعبر عنه في المسألة كلُّ من علي أومليل: (في: في التراث

والسجّاز — المركز الثقافي العربي، بيروت — الدار البيضاء، 1995) وعبد

الله العروي: مفهوم العقل

(24) — المركز الثقافي العربي، بيروت — الدار البيضاء، 1996 .

وظيفاً إجرائياً حتى لو جرى ذلك من خلال عناية معرفية فائقة. وهكذا، فالقائلون بوجود هذه الاستمرارية يتوزعون بين فئة تُرتب على قولها الاستنتاج الذي يفيد برفض مسلمة الانقطاع التاريخي — كما سماها سهيل القش⁽²⁴⁾ — ورفض الهزيمة والاستسلام أمام النموذج الحضاري الغربي... وبين فئة تُرتب على رأيها ذاك موقفاً يقول بالحاجة إلى بناء مشروع مجتمعي بعيداً عن فكرة استعارته من خارج، وعلى قاعدة التواصل مع حقائق التاريخ والثقافة المستمرة حضوراً في واقعنا. أما القائلون بالقطيعة، فيرتّبون على أطروحتهم اعتقاداً بوجود بناء مشروع اجتماعي مختلف عن الماضي من خلال الانتماء إلى الكونية واستعارة مكاسب المدنية الحديثة دون عقد أو مركبات نقص. قد يوجد في الأولين من هو مستعد لتوجيه قليل أو كثير من النقد للماضي وللتراث؛ وقد يوجد في الأخيرين من هو مستعد لتوجيه مثيله من النقد للغرب وللكونية. غير أنه — في الحالين — من النوع الذي يمكن تسميته بالنقد البناء: النقد الذي لا يعترض على البنية، بل على العناصر .

هل في وسعنا — إذن — أن نتحرر من تسرّب الإشعاعات الأيديولوجية إلى حقل البحث التراثي؟!

(24) سهيل القش: في البدء كانت الممانعة... م م س .

5. معركة المناهج في تحليل التراث : معرفية أم أيديولوجية ؟

يمثل الخلاف والتنازع بين الباحثين حول اختيار هذا المنهج أو ذاك لمقاربة إشكاليات التراث واحداً من أوجه الصراع المحتدم بين تيارات الوعي العربي المعاصر حول الرأسمال التراثي. مرة أخرى، يبدو الخلاف إياه خلافاً معرفياً "نظيفاً" ومجرداً من أية خلفية غير فكرية أو علمية: خلافاً "مهنياً" حول "أقوم المسالك لمعرفة أحوال" الماضي، وإنتاجه الفكري. والأمر، في حقيقته، على غير هذه الصورة التي يبدو فيها، بل على علاقة بأبعاد أخرى تقع خارج ميدان المعرفة، وتتصل برهانات اجتماعية وأيديولوجية. وعليه، نزع أن الصراع المنهجي بين المشتغلين في حقل البحث التراثي ليس إلا اسماً حركياً - في لغة السياسة - لصراع أيديولوجي، أو شكلاً من أشكال تَمْظُهره .

لنأخذ عينة من المقاربات المنهجية للتراث الأكثر تداولاً في التأليف العربي المعاصر (= المقاربة الاستبطنية، المقاربة

الفيلولوجية، المقاربة الجدلية، ثم المقاربة الإبيستيمولوجية)، محاولين اشتقاق مسكوتها الأيديولوجي من منطوقها "العلمي" : نسمي المقاربة الأولى استبطانية لأن من يأخذ بها من الدارسين لا يفعل أكثر من استبطان المعطى التراثي الذي "يشغل عليه" وإعادة إنتاجه بوصفه معطى معاصراً أو قابلاً للمعاصرة. لا تقدم هذه المقاربة تحليلاً للمادة التراثية، بل هي تستعرضها على نحو استرجاعي استظهارى، وقد "تجتهد" في إسباغ بعض "الجدة" على تلك المادة بما يوفر لها حاجتها من الجاذبية. ولعل معظم من كتب من "السلفيين" العرب في التراث، نحاً هذا النحو من التفكير والكتابة؛ ولا يغير من ذلك أنه عمداً إلى تأويل المادة التراثية، لأن تأويله انتصر إلى نصّها الذي نطق به؛ وهو ما يقودنا إلى اعتبار هذه المقاربة تردداً رتيباً للمادة التراثية عينها. على أنه من الإنصاف القول إن هذه المقاربة شهدت شحنة تقنية نهائية كثيفة وعالية الحبكة في السنوات الأخيرة، بمناسبة قيام بعض الباحثين — مسلحاً بمعطيات علوم الألسنية والسيمياثيات الحديثة — باجتراح "أدوات تراثية" داخلية — غير برّانية — لتحليل التراث، ويمثل الباحث المغربي طه عبد الرحمن⁽²⁵⁾ أحد رواد هذا المنحى، وإلى حدّ

(25) أنظر بخاصة كتابه: تجديد المنهج في تقويم التراث. المركز الثقافي العربي، بيروت —

الدار البيضاء، ط2، 1994 .

ما، دعاة "إسلامية المعرفة"⁽²⁶⁾ ممن دعوا إلى تطوير أدوات مقاربة المقدّس .

أما المقاربة الفيلولوجية، فتتزع إلى ردّ المعطى التراثي العربي - الإسلامي الوسيط (الفلسفي على وجه خاص) إلى "أصوله" الإغريقية، أو الفارسية، أو الهيلينية... الخ، كي تستقيم قراءته بوصفه فرعاً انحدر من أصل، أي اجتراحاً عربياً - إسلامياً لمقولات ومنظومات الأولين. ومع أن هذه المقاربة ازدهرت - منذ القرن التاسع عشر - في كتابات المستشرقين، خاصة المُعَادِين منهم للثقافة والحضارة العربيتين، إلا أنها وجدت لنفسها منفذاً إلى نصوص قسم من الباحثين العرب في حقل التراث⁽²⁷⁾. ولا تقدم هذه المقاربة أية مادة علمية جديدة بالانتباه، بل لائحة من المقارنات الساعية إلى تمييز "الفروع" من "الأصول" .

وأما المقاربة الجدلية، فتسعى إلى التفكير في التراث على قاعدة فرضيتين: أولاًهما أن الأفكار فيه تعبير خارجي عن صراع اجتماعي - طبقي في المجتمع العربي، وثانيتهما أن الصراع الفكري بين تيارات الفكر التراثي تعبير داخلي عن التناقض بين المَنزَعَيْن المادي والمثالي في الثقافة العربية

(26) طه جابر العلواني أحد هؤلاء....

(27) لم يكن عبد الرحمن بدوي وسامي التّشار بعيدين عن التأثير بهذه النزعة !

الوسيط. لذلك تهيمن في هذه المقاربة — التي يُعبر عنها أفضل تعبير طيب تيزيني وحسين مروة⁽²⁸⁾ — مفردات: الواقع، علاقات الإنتاج، قوى الإنتاج، البنية التحتية، البنية الفوقية، الصراع الطبقي، التناقض المادي... الخ، أي جملة المفردات التي تنتمي إلى الجهاز النظري المفاهيمي للمادية التاريخية. وقد تحدثت هذه المقاربة عن بيئة الأفكار في التراث أكثر مما تحدثت عن تلك الأفكار عينها، وهو ما لا يستغرب من مقاربة لا يمثل لديها المعطى الفكري هدفاً في ذاته، بل تتحدد قيمته بما يسمح به من إمكانات لإدراك الواقع .

وأخيراً، تقدم المقاربة الإيبستيمولوجية للتراث طريقة مختلفة لتحليل مادته، تقوم على النظر إليه من الداخل، أي كبنية فكرية — تنتظمها شبكة من العلاقات المفاهيمية والدلالية — مستقلة عن محيطها التاريخي. تأخذ هذه المقاربة — التي يعبر عنها أحسن تعبير محمد عابد الجابري⁽²⁹⁾ ومحمد أركون⁽³⁰⁾ — بأدوات التحليل البنيوي (في اللغة — والدلالة — وعلم النفس)، وهو ما يدفعها إلى التفكير في كلية التراث على نحو ما تتجلى لها في

(28) أنظر الهامش (21) من هذا الكتاب .

(29) بخاصة في كتابه: بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت .

(30) أنظر :

نظم المعرفة الحاكمة له والسائدة فيه، وإلى ممارسة النقد النظري لتلك النظم وللعقل (العربي عند الجابري والإسلامي عند أركون) الذي ينتجها .

ماذا وراء هذه الوصفات المنهجية ؟

لا نجد كبير عناء في الوقوف على الخلفية الأيديولوجية المؤسّسة لكل منها: تنتصر المقاربة الاستبطانية انتصاراً صريحاً لفكر التراثي: التراث عندها لا يقبل أية جراحة منهجية، إنه واضح بذاته، يكفي أن نستعيده؛ أما إذا ساغ لنا أن نخضعه لهذه الجراحة التحليلية، فإن جسمه لا يستجيب إلا إلى أدوات "أصلية"، أدوات من داخل التراث نفسه. إن التراث — في هذه المقاربة — فوق النقد، ممتنع عليه، إنه — فقط — برسم الفهم: والفهم المطلوب نبْلُغه بوسائط مختلفة من استعادة النص إلى إعادة بنائه بتقنيات منطقية تركيبية. وعلى الضد منها تحاول المقاربة الفيلولوجية إسقاط أية أصالة عن المادة التراثية، وتحويل التراث العربي إلى مجرد شرح ونقل لتراث الحضارات السابقة، بهدف إعدام أية مساهمة من الثقافة العربية في التراكم الثقافي الإنساني. أما المقاربة الجدلية، فلا تبتغي أكثر من إدخال التراث والمجتمع العربيين الوسيطيين في نظام قوانين التطور التاريخي الجدلي بهدف الانتصار لعملية المنهج الجدلي وإسباغ

الشرعية على النظرية الماركسية! وأخيراً، لا تطلب المقاربة الإيستيولوجية من التراث سوى أن يكون مادة طيّعة لتمرين نظري يجرب أدوات ومفاهيم العلوم الإنسانية المعاصرة، ولممارسة نقد شامل يعيد النظر في مرجعية التراث، ويرفع عنه القداسة .

ليست المناهج — إذاً — طرقاً محايدة نسلوها، إنها أسلحة مصممة تصميماً، أو منتقاة انتقاء، للبلوغ إلى أهداف رُسمت في وعي أصحابها سلفاً. كثيراً ما تتحايل الأيديولوجيا على قارئها، فتتلبس في وجوه صور "بريئة"، والمنهج واحدٌ من تلك الصور!.

الفصل الرابع العلمانية

العلمانية

1. العلمانية بين الأيديولوجيا والسياسة :

إشكالية العلمانية من بين أكثر الإشكاليات جدلاً وتداولاً في الفكر السياسي العربي المعاصر. ومع أن زمنها النظري والسياسي يُعتبر قصيراً جداً قياساً بنظيراتها من الإشكاليات الأخرى كالحركة (= الديمقراطية) والتمدن (= الحداثة والتقدم)، إلا أنه يمكن العثور على جرائمها الأولى في هذه الإشكاليات ذاتها على اعتبار اشتراكها جميعاً في الانتساب إلى نفس السلالة المفهومية .

حين كان بعض النصوص الفكرية الحديثة يصوغ الموضوعات التأسيسية الأولى للفكرة العلمانية في الوعي العربي، على شاكلة ما فعله "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق و"الفكر العربي في عصر النهضة" لهوراني...، كانت تجربة توظيف العلمانية في الدولة والسياسة والمجال السياسي تقطع أشواطاً من "النجاح": كانت البلاد العربية خارجة لتوّها من النموذج السلطاني العثماني — حيث دولة الخلافة مرجعه — لتجد نفسها أمام نموذج جديد على درجة جليلة من القوة والإغراء والجاذبية بحيث لا يقاوم. أما النخبة التي أدارت جهاز الدولة في ظل الاحتلال الأجنبي أو بعد زواله، فلم يكن لتكوينها الحديث إلا أن يزجّ بها في مشروع بناء الدولة العلمانية بصمت وإصرار .

ولا يختلف اثنان في أن حقبة السلطة القومية في الخمسينات وفي الستينات أعطت زخماً إضافياً لذلك المشروع وغذته بمقوماته التحتية. بل في كنفها ازدهر الخطاب العلماني الأشد تطرفاً مستفيداً من نتائج صدام الناصرية مع "الإخوان المسلمين" أو من انفلات بيروت من الرقابة. وكلنا يذكر نصوص فؤاد زكريا في الموضوع، أو كتباً على درجة كبيرة من الجرأة، وربما الاستفزاز، مثل "تقد الفكر الديني" لصاقي جلال العظم أو "الثالوث المحرّم" — وإن بدرجة أقل — لبو علي ياسين وسواها من النصوص. لقد كان هذا الخطاب محمياً — إلى هذا الحدّ أو

ذاك — من السلطة القومية، وريثة المرحلة الليبرالية في موقفها من عقيدة الدولة، أو في أقل الأحوال، كان مسكوتاً عنه ومتروكاً لأمره. وإذا ما استثنينا مرحلة السبعينات، حيث شهدت العلاقة بين الدولة والحركات الإسلامية تعايشاً وتحالفاً في مصر والسودان وأجزاء من المغرب العربي، وحيث جرى تضيق الخناق على الخطاب العلماني من طرف الرقابة الرسمية — خصوصاً مع تعاظم انتشار أفكار الفلسفة الوجودية والمادية الجدلية — فقد استمرت الفكرة العلمانية قادرة على الجهر بنفسها والدفاع عن قضيتها على الرغم من الاعتراض الإسلامي المتزايد عليها. وها نحن اليوم نعيش ازدهاراً جديداً للسجال بين الإسلاميين والعلمانيين حول العلمانية وشرعيتها. بل يكاد هذا السجال يتحول إلى مركز انشغال كل الذين استغرقتهم إشكالية الأصالة والمعاصرة في أبعادها النظرية والاجتماعية والسياسية. على أننا نشعر، ونحن نقرأ مادة ذلك السجال الفكري بين الطرفين، أنه قائم على شيء من سوء الفهم ومن المغالطات يحتاجان إلى وقفة نقدية ولو من باب التنبيه وفتح الباب أمام المسألة العلمية، واقتراح كيفية منهجية ونظرية أخرى لمقاربة الموضوع :

يتمظهر سوء التفاهم جلياً في الكيفية التي يعي بها الإسلاميون العلمانية وتلك التي يتصور بها العلمانيون الدين. فالإسلاميون لا يرون في العلمانية إلا نزعة إلحادية هدفها

إقصاء الدين من التنظيم الاجتماعي والسياسي وتكريس نظام سياسي ملحد معاد لعقيدة المجتمع والأمة، ومفصول عن مصادرهما الروحية والثقافية⁽³¹⁾. في مقابل ذلك، انزلق قسم غير يسير من العلمانيين إلى الجهر بمواقف عقائدية فلسفية من العلمانية والدين يستفاد منها أن العلمانية موقف فلسفي معاد للدين⁽³²⁾. وهو — بهذا — كرّس فكرة الإسلامي عنه وأمدّه بمبرر استعداداته وتشنيعه على الفكرة العلمانية. والحققة أنه لم يكن سهلاً تبديد سوء التفاهم هذا من جانب بعض من اهتموا — من الطرفين — إلى رؤية الأمور بكيفية أخرى موضوعية وبعقل نسبي؛ فالصدام بين الإسلاميين والعلمانيين (القوميين والشيوعيين بالتحديد) كان قد حصل، وغارت الجراحات النفسية عميقاً، وبدا وكأنها تعصى على الالتئام. وفي أجواء التطاحن والتناذب انتعش تراث أيديولوجي كامل من ثقافة التكفير والتأثيم

(31) راجع في هذا :

— سيد قطب: معالم في الطريق. دار الشروق، القاهرة — بيروت، ط10، 1983.

— محمد قطب: العلمانيون والإسلام. دار الشروق — القاهرة — بيروت، ط1، 1994.

— عبد السلام ياسين: الإسلام والقومية والعلمانية. دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، ط2، 1985.

(32) ذلك مثلاً ما نستفيده من كتاب باحث سوري مقتدر هو :

عزیز العظمة: العلمانية من منظور مختلف. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

والتخوين لدى الطرفين وضاعت خيوط العقل في زحمة الغرائز وحلكتها !

تحتاج مقارنة العلمانية مقارنة موضوعية إلى طريقة أخرى مختلفة عن التناول الأيديولوجي — العُصابي. وابتداءً، ستكون نقطة انطلاق هذه المقاربة — كما نُقدّر — هي السياسة لا الفلسفة أو المعرفة النظرية التجريدية. فالموقف الفلسفي — بطبيعته — موقف عقدي كلي، بينما لا يمكن للموقف السياسي إلا أن يكون نسبياً وجزئياً بسبب طبيعة السياسة كفعالية تاريخية متغيرة، أي كحقيقة نسبية ومتعددة المصادر. والمقاربة السياسية للعلمانية — التي نقترح — تسمح بإعادة بناء تصورنا عنها من مدخل ثلاث حقائق هي في استعراض أولي سريع :

أولاً: إن العلمانية ليست عقيدة جديدة بديلة من الدين، وليست فكرة فلسفية معادية له؛ إنها — على العكس من ذلك تماماً — محاولة لمنع مصادرة الدولة للدين من المجتمع واحتكارها إياه، ولإعادته إلى مجاله الطبيعي (= المجتمع)، كمبدأ من مبادئ تنظيم العلاقات فيه، وكمخزون للقيم العليا التي تؤسس خلفية الأخلاقية الاجتماعية العامة. إن العلمانية — بهذا المعنى وكما تبلورت في الفكر الأنواري الأوروبي الحديث وفي تجربة الديمقراطيات الغربية المعاصرة — ليست أكثر من علاقة سياسية بين الدولة والمجتمع، بين السياسية كتدبير جماعي عمومي والثقافة كتصورات كلية حرة. إنها تقنية سياسية —

تنظيمية لإخراج السياسة من الاستغلال الديني والاحتكار الذي يُنتج النظام الشمولي — المبني على فكرة امتلاك الحقيقة المطلقة — وإضفاء النسبية على السياسة .

ثانياً: ليست العلمانية علاقة بين الفرد وربه، ليست ديناً ولا هي فلسفة تتأمل العالم. إنها مجرد علاقة بين الناس لتنظيم أمور تقع في مجال النسبي: تدبير الشأن العام. ومع أن النظام السياسي العلماني يمكنه التأسيس على قيم المجتمع الثقافية والروحية، بل واجبه ذلك حتى يكون نظاماً شرعياً، إلا أنه لا يستطيع أن يدعي أنه يحكم باسم الله والدين، أو يحول السياسة إلى مقدس لأنه — بذلك — سيؤسس قواعد حكم ثيوقراطي استبدادي. وفي هذا تحايل مزدوج على الدين وعلى العلمانية معاً !

ثالثاً: ليست العلمانية تقنية جاهزة بحيث تكون بضاعة للاستعارة والاستيراد. إنها حصيلة تاريخ خاص بكل مجتمع، من التطور السياسي والثقافي، بحيث لا يمكن أن تنطبق تصميماتها الجاهزة سلفاً — المصنوعة على النمط الأوروبي — على كل المجتمعات والتجارب الإنسانية. نعم، إنها كلية وعامة من حيث هي إعادة تنظيم للسياسة كنسبي لا كمقدس — لكنها تختلف في مضمونها من مجتمع لآخر باختلاف النظام الثقافي الرمزي والروحي، وباختلاف رصيد الخبرة التاريخية للمجتمعات في تحرير السياسة من كليات الاجتماع والثقافة

وتحقيقها كلعبة شرعية للتداول قابلة للتكيف والتغيير، عند الاقتضاء، وبحسب نوازل العصر. إن العلمانية — إذن — علاقة سياسية خاصة بكل مجتمع، تتحقق حين تنتزع شروط تحققها، وذلك بالذات حين تتحرر السياسة من ميثولوجيا امتلاك الحقيقة المطلقة بما فيها ميثولوجيا العلمانية كعقيدة .

هذه مجرد مداخل — ندعي أنها مختلفة — لمقاربة إشكالية العلمانية بعيداً عن السجال العصابي الناجم عن تحويل سوء التفاهم إلى مؤسسة فكرية !

2. العلمانية العربية: سيرة الإخفاق المتكرر :

عرضنا لمفهوم العلمانية في التداول السياسي العربي المعاصر، مركزين على ما طبع الاستخدام المعرفي والسياسي لهذا المفهوم من ميل إلى تصور العلاقة بين السياسة والدين تصوراً خاطئاً، إما من مدخل مماثلة بينهما بتأسيس السياسة على الدين، كما يفعل بعض — وربما معظم — التيار السياسي الإسلامي، أو من مدخل إقصاء الدين إقصاءً مذهبياً عن المجال السياسي وتحويل العلمانية إلى عقيدة جديدة، كما يفعل معظم التيار العلماني. وحاولنا أن نقدم تعريفاً للعلمانية — كما تبلورت في أصولها النظرية وحقلها التاريخي الأوروبيين — يرتفع بها عن تصور الفريقين، فلا تكون شيطاناً رجيماً نتعوذ منه، كما لا

تكون رسولاً بُعث فينا سياسياً لتحقيق رسالة الحداثة والتقدم بعد أن انسدّت في وجهنا الآفاق. ولم نكن في التعريف الذي سقناه للعلمانية — على سبيل تبديد سوء التفاهم بين الفريقين وتحرير نظرتهما إليها من السجال الأيديولوجي العصابي — ندافع عن العلمانية كعقيدة سياسية للدولة — و — بالذات — عن طبعها العربية المعاصرة الذائعة في دنيا السياسة والدولة منذ عقود؛ بل نحن كنا — بذلك التعريف — كمن يُصدر حكماً بإدانة العلمانية العربية التي مسخت المعنى الأصولي (الغربي) للعلمانية — كعلاقة سياسية — محوّلة إياها ديانة جديدة! أما الآن، فسنتناول سياقَ تكوّن الدعوة العلمانية في العالم العربي المعاصر، وأثر تكوينها التاريخي في وسمها بسمات خاصة كانت هي المسؤولة عن إخفاقها في تجربة الدولة العربية المعاصرة، وانتصاب نقيضها الثقافي والسياسي المستند إلى مرجعية الإسلام .

في السيرة الذاتية لإخفاق العلمانية العربية :

لا يتجاوز عمر الدولة العلمانية العربية بضعة عقود. لقد تكوّنت في امتداد اصطدام المدنية العربية المتراجعة بالمدنية الأوروبية الصاعدة والزاحفة عبر حركة الاستعمار. خضعت البلاد العربية — التي كان أغلبها تحت سلطة العثمانيين —

للاحتلال تدريجياً؛ ولم يكن محمد علي قد وطّد نتائج تمرده على "الباب العالي" حتى كانت الجزائر تتسحب من بين أيدي العثمانيين، لينشأ — على التّوّ — مركزان سياسيان حديثان أخذا بالتنظيمات الأوروبية الحديثة في مختلف مناحي الحياة السياسية والمدنية، وبخاصة في مجال تنظيم الدولة وصوغ قواعد ومبادئ النظام السياسي: هما مصر محمد علي وابنه — إبراهيم باشا، وجزائر الاحتلال الفرنسي. ولم يتطلب الأمر وقتاً طويلاً حتى عمّت حركة الاستعمار "أملاك" الإمبراطورية العثمانية ومنها البلاد العربية، لتتعمم بها حركة توطين النظام الحديث في نسيج الدولة والاقتصاد والاجتماع المدني والفكر. بل لقد كان ذلك سبباً رئيساً في جنوح الآستانة إلى الأخذ بـ "التنظيمات" الحديثة منذ منتصف القرن التاسع عشر بعد طول تمنع ومقاومة .

بانفصال البلاد العربية عن الرابطة العثمانية، وبدخولها — واحدة فواحدة — نسيج العلاقة الاستعمارية تحت عنوان "الانتداب" أو "الحماية"، يكون العالم العربي المعاصر قد دخل مرحلة ميلاده الحديث: كياناً سياسياً، ونظاماً اقتصادياً، وفضاءً فكرياً. ميلادٌ طبعت شروطه المولود الجديد بطابع خاص سيكون جزءاً أصمياً في تكوينه، وسيتمتع — بموجبه — كل اتجاه نحو التفكير فيه (= العالم العربي) بالفرضيات والأدوات عينها التي كانت متداولة في ما سلف. إن هذا الانفصال يمثل لحظة قطيعة

حاسمة في تاريخ العرب والمسلمين، هي القطيعة التي أخرجتهم من تاريخهم الخاص إلى تاريخ "كوني" يصنع المنتصر حقائقه ويعممها على المهزومين .

ثلاثة عناوين وثلاثة أحداث جسام — في تكوين المجتمع والدولة — نجمت عن هذه "القيامة" السياسية الكونية التي قامت بعد أن دخل الاستعمار ديار العرب والمسلمين، واستباح تاريخهم، إنها: تغلغل النظام الرأسمالي، وانتشار الأفكار والمنظومات العقلية والقيمية الحديثة في الفكر والمجتمع، وقيام الدولة الحديثة. وهي — جميعها — أحداث كانت من الخطب والعنف بحيث أطاحت "بكل" شيء من ممتلكات الماضي، وأحدثت اختلالات رهيبة في التوازن المادي والنفسي للمجتمع ما تزال البلاد العربية تعيش آثاره ومفاعيله حتى الآن! يجمع بين (هذه) الوقائع الثلاث جامع مشترك: لقد تحققت بعملية خارجية وبواسطة العنف، ولم تكن ثمرة طبيعية وموضوعية لتطور ذاتي تلقائي. فالعلاقات الرأسمالية دخلت نسيج الاقتصاد والإنتاج والتبادل من مدخل الاستعمار، هذا الذي زرعها زرعاً وفرض أنظمتها بعد تدمير نظام الإنتاج التقليدي؛ ولم تنشأ بفعل تحلل وتفكك ذاتيين للعلاقات الإنتاجية قبل — الرأسمالية، وبفعل صيرورة ظافرة للحدثة الاقتصادية في مواجهة التكلس الإنتاجي الزراعي التقليدي والدورة التجارية

والحرفية المدنية الرتيبة المتضررة من تحول طرق التجارة الدولية بعيدة المدى... الخ⁽³³⁾. والنظم العقلية والرمزية والقيمية الحديثة لم تظهر إلى الوجود من داخل المدونة الفكرية والدينية والأخلاقية الإسلامية الموروثة، ولا من تجربة إعادة تمثيل لها من الداخل، بل هي وجدت فقط عقب "صدمة الحداثة" الناجمة عن اصطدام الجسم الثقافي والاجتماعي بالنموذج الأوروبي الوافد، وتكونت وتعممت في امتداد اقتدائه وتقليده تفكيراً، وتدبيراً، ومأكلاً، وملبساً، وتنظيماً للحقل الاجتماعي. أما الدولة الحديثة — ونظامها العلماني — فلم تنشأ ثمرة استنفاذ موضوعي لصيغة الدولة السلطانية (دولة الخلافة) ونظامها الذي يتماهى فيه الخليفة مع حاكم "المدينة الكونية" (= الله)، ولم تكن ثورة أصيلة في تجربة العلاقة بتنظيم المجال السياسي، وإنما هي استتبتت من البلاد العربية وفي حقل نابذ لم تتغذ من تربته ومن خصائص مادته، بل احتاجت — دائماً — إلى تغذية خارجية وإلى صيانة مؤسسية أجنبية من خلال جيش عرمرم من الخبراء الأمنيين ومن العسكريين المتفرغين، ومن الأطر الاقتصادية الخارجية. ولقد كانت علمانيتها، على النمط الأوروبي — بعد

(33) للتفاصيل، يراجع :

أسئلة الفكر العربي المعاصر

تأويله وتكييفه — سبباً إضافياً لعزلتها عن المحيط الاجتماعي، ومدعاة إلى الاحتجاج المستمر عليها⁽³⁴⁾؛ وخصوصاً حينما كانت عملية تغذية جسم الدولة بالأطر تتحصر في النخب الحديثة التي تعلمت في المدارس العصرية وفي الجامعات الغربية وتشربت ثقافة المنتصر وقيمه وموقفه من دور الدين في الحياة السياسية...

وعلى الرغم من أن العرب والمسلمين لم يشهدوا — على امتداد تاريخهم — نموذج الدولة الدينية على النمط الذي عرفته أوروبا المسيحية، بما في ذلك مرحلة الخلافة الراشدة؛ وعلى الرغم من أن الدولة السلطانية التي سادت في الإسلام، منذ انقراط نظام الخلافة وانتقاله إلى "ملك عضوض" على عهد معاوية إلى تفكك نظام السلطنة العثمانية، كانت دولة دهرية (زمنية) لم يُستَقَّ نظامها من الدين — حتى وإن كان هذا جزءاً من منطق اشتغالها ومصدراً من مصادر شرعية نظام الحكم فيها، فإن النموذج العلماني الحديث الذي عرفته الدولة العربية المعاصرة كان — بسبب زراعته السياسية في حقل نابذ — سبباً وراء تشوهات خطيرة في الدولة، ومصدر مشكلات وأزمات

(34) أنظر في هذا :

Burhan GHALIOUN: *Le Malaise arabe- l' Etat contre la nation*. La découverte, Paris, 1997 .

وضعت استقرار الوطن ووحدته أمام امتحان عسير. ولقد لاحظنا كيف أن البلاد العربية والإسلامية الأكثر علمانية (مصر الخديوية والناصرية، ولبنان الماروني، وإيران الشاهنشاهية، وتونس البورقيبية، وجزائر جبهة التحرير، وتركيا الكمالية...) أفرزت أشد الحركات السياسية (الدينية) معاداة للعلمانية، وأكثرها دفاعاً عن فكرة إعادة التوحيد بين السياسي والديني من خلال مبدأ وشعار "تطبيق الشريعة الإسلامية". لقد أخفقت العلمانية العربية الكسيحة في أن تحقق قضيتها التي من أجلها تبلورت؛ ولم يكن إخفاقها ليتجلى في تأثيرها الشاحب والباهت في النظام الاجتماعي وفي علاقة هذا بالنظام السياسي فحسب، وإنما كان مظهره الأوضح والأدل في أنها استثارت أوسع معارضة ومقاومة شعبية وثقافية ضدها إلى الدرجة التي أفقدت الدولة توازنها، وأطاحت بهيبتها أمام الجماعات الإسلامية. وليس من مبرر للاعتقاد بأن ضعف الدولة العلمانية في مواجهة الاعتراض الإسلامي المتزايد عليها يمكن تداركه بحلّ أمنيّ يفرض هيبة القانون وسلطته. فلقد جربت ذلك كثيراً من دون جدوى، حينما أصبح الاعتراض على شرعية ذلك القانون نفسه سنةً جماعية لدى أوساط متزايدة. إذا لم يكن من الممكن لديها أن تحقق شرعيتها سلمياً — وهي المالكة لأجهزة التربية والتعليم والإعلام — فأى شرعية، إذًا، تستحق أن تكون الحرب الأهلية طريقها الاضطرارية؟ !!!

ولدت العلمانية العربية في امتداد عملية اغتصاب سياسي ثقافي للتاريخ الخاص⁽³⁵⁾، وفي سياق عملية إلحاق عنيف وقسري للنظام السياسي بنموذج مرجعي يقع خارج بيئة المجتمع. وعليه، إذا كانت محاصرة بخطيئة الولادة، فليس من الحكمة انتظار شرعيتها بمزيد من الانغماس في الخطيئة. فذلك شأن يقع خارج مدار العقل ومطالب الأخلاق .

3. مفهوم العلمانية والإسقاط المعرفي - التاريخي :

دخل مفهوم العلمانية المجال التداولي العربي المعاصر من ضمن دخول جماعي لمنظومة المفاهيم السياسية الليبرالية حقل الثقافة السياسية العربية قبل قرن. لم يكن ملفوظاً - في بدء تداوله - كما يُلفظ الآن، وإنما استعمل مضمونه من داخل - وفي سياق - مفهوم الدهرية (= الزمنية) الذي استعمله النهضةيون الأوائل⁽³⁶⁾ لتعيين طبيعة الدولة ما بعد السلطانية،

(35) للتفاصيل: أنظر :

عبد الإله بلقزيز: القومية والعلمانية - الأيديولوجيا والتاريخ. دار الكلام، الرباط، 1989 .

(36) جمال الدين الأفغاني، بخاصة في: الرد على الدهريين. ضمن: الأعمال الكاملة.

المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت .

والسياسة ما بعد الدينية، حيث الانفكاك في العلاقة ما بين السياسي والديني، وحيث الانتظام في نموذج السياسة الحديثة كما عبرت عنه التجربة المعاصرة لأوروبا البرجوازية. وقبل أن يصبح استخدامه شائعاً معرفياً ومفهوماً اعتيادياً، كان محتواه النظري قد عرف ألواناً مختلفة من التصريف اللفظي في كتابات سلامة موسى، وعلي عبد الرازق وقبلهما — أديب اسحق، وشبلي شميل، وفرح أنطون ولطفي السيد...

ما كان الذين استعملوا مفهوم العلمانية من العرب، منذ نصوص النهضويين إلى نصوص الموجة العلمانية الجديدة (ياسين الحافظ، إلياس مرقص، صادق جلال العظم، فؤاد زكريا، عزيز العظمة...)، معنيين بالتفكير في الشروط التاريخية الخاصة لتكوّن المفهوم، بل هم انغمسوا في تداوله من دون انتباه إلى وجوب البحث في "أسباب النزول": في الظروف التي أمّلت نحت المفهوم وتشغيله في عملية تأمل المجال السياسي ووعي عناصر تَبَيُّنِهِ، وكان ذلك الاستعمال — منهم — طقساً معرفياً تلقائياً عبّروا فيه عن دفاعهم عن مطلب عدّوه مركزياً في برنامج كامل للدفاع عن الحداثة السياسية والفكرية في وجه مؤسسات وثقافة التقليد السائدة. ولم يكونوا يحسبون الأمر مُمانعةً معاكسةً لمطالب المجتمع، بمقدار ما عدّوه إفصاحاً عن إرادة التغيير والتحول فيه. وهذه شهادة موضوعية قد تقيد في

دفع تهمة ممالأة الأجنبي عنهم، تلك التي يحلو لمعارضيه أن يرفعوها في وجههم حجة دامغة وسلاحاً للفتك !

ربما كانت "الخطيئة المعرفية" لاستعمال مفهوم العلمانية تكمن في عدم بناء مسافة كافية — ومشروعة — بين تشغيله المعرفي في حقله الخاص (= أوروبا البرجوازية) وبين تشغيله في بناء مفهوم متميز للدولة وللسياسة في البلاد العربية. وهي المسافة التي يفرضها وعيُ الفارق بين تاريخ أوروبا الحديثة وتاريخنا الخاص المعاصر، و — بالتالي — وعي العلاقة بين السياسي والديني في المجال الأوروبي ووعي — نفس — العلاقة في المجال العربي — الإسلامي — ، غير أن الذي لا مرأى فيه أن تلك "الخطيئة" تعتاش من علاقة استتباع فكري مستحكمة تشدّ الخطاب العربي المعاصر إلى مدونة المفاهيم الليبرالية كما تكونت في أصولها الغربية، وتمنعه من تحقيق إدراك ذاتي خاص ينتبه إلى الشرطية المستقلة والاستقلال الماهوي الذي هو له .

مشكلة العلمانية العربية — أو المفهوم العربي للعلمانية — في عدم إدراك أصلها (= الأوروبي الحديث) في السياق — التاريخي والمعرفي — الخاص لتكوينها؛ مشكلتها في إقامتها مهادنة بينها وبين الظروف العربية التي انطرح فيها قضية العلمانية؛ وهو ما يؤثر، أبلغ الأثر، في استيعاب قيمتها التاريخية وفاعليتها السياسية! فالعلمانية عنت — في أصولها الأوروبية —

فعلٌ تحرير للمجال السياسي وفعلٌ فصلٌ له، عن المجال الديني (= الكنسي): كانت السياسة — قبل انتصار المبدأ العلماني — شأنًا من شؤون المؤسسة الدينية (= الكنيسة)، كانت فصلًا من اللاهوت، والكُهان أشبه ما يكونوا بـ "المتقنين العضويين" الذين ينتجون وعي المجموع الاجتماعي ويهيكلون مبادئه. بينما عنت — في تطبيقها العربي — هجومًا سياسيًا وثقافيًا سافرًا على الميراث الاجتماعي وإسقاطًا لا تاريخيًا لظروف أوروبا على الواقع العربي!!!

لا ينتاب الباحث في تاريخ الفكر والممارسة شكٌ في الوظيفة الثورية للفكرة العلمانية في أوروبا من حيث هي أتت محاولةً في تأسيس مجال مستقل للسياسي، وفي تقييد السلطة الشمولية للكنيسة والسلطة الكهنوتية؛ على أن ذلك يكفي — وحده — كي يقيم الدليل على عشوائية — وربما صبيانية — الدعوة العلمانية في المجال العربي! فالثابت أنَّ ثمة غياباً صريحاً لمقيسٍ عربي — إسلامي نقيسه بمقاس أوروبي مرجعي. فالعالم العربي الوسيط — وقد كان رهين رابطة إسلامية — لم يشهد، خلاف أوروبا، نظاماً دينياً كهنوتياً — ومؤسسياً — يحتكر تأويل وتفسير النص الديني، ويحكم باسم الله والحق الإلهي *Droit Divin*؛ بل استقلت فيه الدعوة الدينية — باستمرار مؤكد ومجدد — عن كل مأسسة وعن كل توظيف سياسي، بمقدار ما تمتعت فيه السياسة باستقلال عن أيّ تقديس ديني (= أيديولوجي). تحررت

أسئلة الفكر العربي المعاصر

السياسة العربية — في هذه التجربة — من الوصاية الدينية، الأمر الذي لم يفاقم من الالتباس بين السياسة والمقدس كما حدث في أوروبا .

إن غياب مؤسسة كهنوتية — وسيطة — تحتكر تأويل الدين وتسيطر على مجال السياسة — في التجربة التاريخية العربية — يفرض إعادة النظر في مفهوم العلمانية المتداول، وفي وعي العلاقة بين السياسة والدين؛ وهذا ما كان قد فعله عبد الرزاق في "الإسلام وأصول الحكم" حيث قدّم صورة عن لائكية سياسية عربية عريقة مستوطنة في التاريخ العربي منذ العصر الوسيط؛ الأمر الذي لم يساعده فقط في إعادة الاعتبار إلى تاريخ السياسة كتاريخ وضعي، بل وتجريد النخب السياسية المعاصرة من الكساء الأيديولوجي — الدين الذي تتستر به، وتبني سلطتها الشمولية عليه⁽³⁷⁾. إن وعي الاختلاف بين شروط أوروبا المسيحية والعالم العربي — الإسلامي الوسيط، ووعي الاختلاف بين الشكل الخاص لِمَتَفَصُّلِ العلاقة بين السياسي والديني في كليهما، هو وحده كفيل بتحرير الوعي السياسي العربي من الاستتباع والتقليد وورثة الإشكاليات التي ينتجها الغالب (= المنتصر)، ووحده خليف بتمكينه من تأسيس مفهوم

(37) علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم. منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1978 .

تاريخي موضوعي للعلاقة بين السياسي والديني في المجتمع العربي وفي تكوين عقيدة الدولة ومبادئ السلطة السياسية .

4. محنة العلمانية: تطبيق الشريعة الإسلامية أم تأويلها ؟

في مواجهة معرفية صاخبة لشعار العلمانية، بلور التيار السياسي شعاراً مضاداً كاد يختزل كل قضية هذا التيار، هو شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية". نعثر على جذور هذا الشعار في دعوة حسن البنا إلى بناء الدولة الإسلامية⁽³⁸⁾، وفي أطروحة "الحاكمية" عند سيد قطب⁽³⁹⁾، وبمعنى ما — في "الحكومة الإسلامية" لآية الله الخميني⁽⁴⁰⁾. غير أن كثافة استعمله لم تبدأ إلا في العقدين الأخيرين بعد نجاح الثورة الإيرانية وبدء تطبيق "الشريعة" الإسلامية (= تطبيق الحدود) في

⁽³⁸⁾ للتفاصيل: راجع :

حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، (د ت) .

⁽³⁹⁾ راجع كتابه: معالم في الطريق. م م س .

⁽⁴⁰⁾ الإمام الخميني: الحكومة الإسلامية. مركز بقية الله الأعظم، بيروت، الطبعة الثانية،

سودان جعفر نميري، فتعميم تطبيقها في باكستان؛ ثم بعد تزايد الاهتمام بالتنظير لها في الأدب الإسلامي العربي المعاصر (حسن الترابي، يوسف القرضاوي، محمد الغزالي، مأمون الهضيبي...) .

يقدم الشاعر صورة عن التوحيد الجاري بين مجال السياسة ومجال الدين بعد محاولة طويلة لإقامة الفاصل بينهما، نهضت بها التيارات الليبرالية، والقومية، والاشتراكية؛ أي تلك التي يجمعها وصف العلمانية سواء من قبل أصحابها، ممن دافعوا صراحة عن أطروحة زمنية السياسة والسلطة، أو من قبل خصومها ممن لم يتوقفوا عن التشنيع عليها واتهامها بالهرطقة! وإذا كان هذا التوحيد يقدم من قبل بعض الإسلاميين بوصفه تحكيماً للدين في بناء مجال السياسة، أو إخضاعاً للسياسة على قاعدة منطق العقيدة، فإنه في رأي قسم، غير يسير، من العلمانيين استغلال سياسي للدين، هدفه تنمية شروط السياسة والسلطة باستعمال المقدس، واستدراج تعاطف الجمهور عبر عقيدته ...

يفيد شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية" عند أصحابه احتكام المجتمع والدولة للأحكام القرآنية في المعاملات؛ أي اتخاذها مرجعية تقاس عليها — وتقاس بها — الحوادث التي تعرض للمجتمع، فتستنبط أحكامها. قد يبدو كما لو أن الأمر يتعلق — في هذه الدعوة — بأحكام قطعية منزلة في شكل أمر إلهي،

بحيث تغطي الجوانب المختلفة من الحياة الاجتماعية: نصاً وإشارة. والواقع أن الأمر ليس كذلك. إذ المسألة تتعلق — في هذا الباب — **باجتهاد** من يروم "تطبيق الشريعة"، لا بفرض أحكام تَنَزَّلَتْ منزلة الوجوب والضرورة. فمنذ انقطاع الوحي، لم يعد الخوض في شؤون الدين والتشريع فعلاً ينطوي على أي نوع من أنواع التنزه والقداسة، وإنما أصبح ممارسة ترادف — في مبناها ومعناها — إعمال الرأي والتماس الاجتهاد في القضايا التي تَعْرِضُ للمجتمع .

ها هنا، تأخذ المسألة — من الوجهة الدينية والمعرفية — بعداً آخر: إذ يتحول "تطبيق الشريعة الإسلامية" من قضية شرعية — مقررة بنصوص قطعية — إلى قضية فقهية معروضة للاجتهاد، أي إلى مسألة قابلة للتأويل والاستنباط من طرف الفقهاء و"علماء" الدين... ومالكي السلطة! إذ لما كانت الشريعة مجموعة أحكام دينية متعينة ومنطبقة على حوادث قابلة للحصر والتوصيف والتعريف؛ ولما كانت هذه الأحكام لا تغطي — ضرورة — كل الحوادث الممكنة والمحتملة..، فإن مفاد ذلك أن **استنباط الأحكام** للجواب عن النوازل العارضة يصير أمراً اضطرارياً لا مهرب منه؛ مما يفرض التأويل والاجتهاد سبيلاً إلى ذلك الاستنباط الضروري .

لا يعدو "تطبيق الشريعة" هنا أن يكون تأويلاً هو — بطبيعته — متعدد بتعدد المؤولين وخلفياتهم وطرائق الاستنباط لديهم.

على أن المشكلة تكمن في أنه إذا كان من الواجب الانتباه إلى مخاطر تحقيق التداخل التلقائي بين مجال الدين ومجال الدنيا (= السياسة والاجتماع) بوصفه تلقياً يخدم أغراض من يرغب في تأسيس السياسة على المتألفين الدينيين، وتحويلها (السياسة) إلى فصل من فصول اللاهوت...، فإن الثمن الذي ستدفعه السياسة — خارج معايير العقيدة ومحدداتها — سيكون ثمناً فادحاً: إنه إنتاج ثقافة سياسية شمولية، والدفاع عن صورة للسياسة تكون فيها مغتربة عن المجتمع، مملوكة لنخبة مُنَزَّعة قسراً فيه، تناظر في السلبية صورة أخرى للسياسة بوصفها ملكية خاصة "للتيار الديني" الذي يصارها باسم المقدس. والديمقراطية — وهي حق مشاع بين الناس جميعاً — هي التي تدفع ثمن هذا التأليه المركب — المصطنع — للسياسة، التأليه الذي لا تكون له من وظيفة سوى مراكمة فائض السلطة في يد فئة من المجتمع لا رأسمال يمتلكه سوى استثمار المقدس في السياسة. والداهية الدهياء — التي يسفر عنها هذا التأليه المصطنع للسياسة — أن الدين يصير عرضة لاعتراض متنام من قبل فئات متزايدة من المجتمع، تتحول الفكرة العلمانية لديها — بسبب ذلك — خشبة إنقاذ أخيرة من الدكتاتورية المقنعة بالدين !

وهكذا، كما أن العلمانية تستهض نقيضها (= تطبيق الشريعة الإسلامية)، تقود هذه الدعوة الأخيرة إلى إعادة بعض الحياة في

مفهوم العلمانية وفي جيش "الفدائيين العلمانيين"! إنها الحلقة المفرغة التي يدور فيها الوعي الأيديولوجي العربي .

5- من العلمانية إلى الديمقراطية :

ينطوي مفهوم العلمانية، عند المدافعين عن دينية السلطة، على شحنة كثيفة من الإثارة والاستفزاز. فيما يمثل، عند المدافعين عن زمنية السلطة، مفهوماً دقيقاً في وعيه صورة أمتل للمجال السياسي. إنه أداة هدم عند الأولين، وأداة بناء عند الآخرين: لا يرى فيه الإسلامي إلا تلاوة عملية للخطاب السياسي الغربي، تتطلع إلى تعميم أيديولوجيا إلحادية في المجتمع والدولة، وإلى التطاول على المفهوم الشرعي (= الديني) للسياسة...، فيما لا يحسبه العلماني إلا الشكل الحضاري المتقدم لتكريس الحداثة في المجال السياسي، وتحرير السياسة من الميثولوجيا... الخ .

على أن هذا النقاطب الحاد في المواقف بين الفريقين ليس قانوناً شاملاً في الحقل الفكري العربي المعاصر؛ بل وجد هناك — في المعسكرين — من كان على استعداد لوعي الأمور وعياً نسبياً، مجتهداً في ممارسة قدر من ضبط النفس تجاه الإغراءات الأيديولوجية المختلفة التي تقدم — وتفرض — نفسها بمناسبة

التفكير في إشكالية العلمانية في المجتمع العربي⁽⁴¹⁾. وربما كانت نقطة الانطلاق — الأفضل — لإدراك قيمة تلك النسبية، في وعي موضوع العلمانية، هي — بالذات — إعادة تمثّل المفهوم (العلمانية) داخل إشكالية سياسية أشمل هي إشكالية الديمقراطية، من حيث هي (الإشكالية) التي تختصر وتكتفّ موضوع السياسة والسلطة في الفكر العربي، وفي الواقع العربي، بما فيها إشكالية العلاقة بين السياسة والدين، وهي جوهر العلمانية ...

والواقع أن التفكير في مضمون الديمقراطية يساعد — كثيراً — على التحرر من العنف اللفظي الذي تمارسه عبارة العلمانية على خصوم قضيته السياسية، و — كذا — التحرر من الشبق المازوشي الناجم عن الدفاع عنها (= العبارة) من قبل خصوم "التيار الديني" في الساحة السياسية. ففي مفهوم الديمقراطية أوسع مجال لإعادة تفكيك العلمانية تفكيكاً إيجابياً ولإدماجها نظرياً بما يقارب موقعها الفعلي — المادي — من علاقات السياسة والصراع السياسي، وينظره .

حين نفكر في مفهوم الديمقراطية، لا شك أننا نقف على المضمون الزمني — العلماني — الذي ينطوي عليه. فهي (=

⁽⁴¹⁾ ذلك ما يصدق على محمد عابد الجابري، وبخاصة على برهان غليون. أنظر: برهان غليون:

الدولة والدين. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1991 .

نعني الديمقراطية) حكم الشعب على ما ذهب إلى ذلك اللفظ اليوناني الأصل، وعلى ما كرسه تجربة التطور الحديث للنظام السياسي الليبرالي الناهل من النموذج المرجعي الفرنسي (قبل قرنين). وحكم الشعب — هذا — لا يتم إلا في صورة مادية متحققة هي المشاركة السياسية: المشاركة في التقرير وفي صنع الاختيارات، والمشاركة في تنفيذها والسهر على تحقيقها. ولا تكون هذه المشاركة — وهي فعالية مادية — إلا مؤسسية، أي متحققة عبر مؤسسة، هي مجموع الأجهزة التقريرية (= التشريعية) التي يفرزها النظام المدعو بالنظام الديمقراطي (المجلس النيابي — البرلمان — أو الجماعة المحلية — البلدية والقروية — مثال لها). على أن هذه المشاركة، وهي — في مضمونها — علاقة سياسية Rapport politique ، لا تكتسب إجرائيتها — أو قيمتها — إلا من خلال تحقيق التداول المتحرك للسلطة، أي ممارسة تلك المشاركة لا على صعيد التشريع (= التقرير) فحسب، وإنما على صعيد التنفيذ والتسيير أيضاً؛ أي على مستوى إدارة Gestion السلطة بعد أن تصبح ملكية عمومية قابلة للتداول .

إن النتيجة الموضوعية التي يقود إليها إقرار مبدأ التداول الحر — والمتحرك — للسلطة، بصفته التعبير المادي عن الممارسة الديمقراطية، هي تحقيق التغيير المستمر في نظام الحكم، وإنجاز تراكم سياسي يثري الحياة العامة والخبرة

الجماعية. ها هنا تكتسب الممارسة الديمقراطية معناها الأعماق والأرقى بصفتها التنظيم المؤسسي للتعددية الاجتماعية والفكرية، والإدارة المنهجية للاختلاف. وفي هذا المعنى تتواصل الممارسة الديمقراطية مع النسيج الاجتماعي اليومي وتعتبر عنه بصورة على درجة كبيرة من الحيوية والحدثة .

في هذا المعنى الذي قمنا بتعيين قوامه، لا تكون الديمقراطية فعلاً من أفعال احتكار الحقيقة احتكاراً مطلقاً، أو شكلاً من أشكال ممارسة الإعدام — المادي والمعنوي — لحق الاختلاف، أو تفويضاً "مقدساً" للحكم باسم الله ومصادرة تمثيل "الأمر الشرعي"...، وبكلمة، لا تكون الديمقراطية نوعاً من أنواع الإرهاب السياسي المتحقق باسم الحقيقة المطلقة، (لا تكون ميتافيزيقا جديدة)، بمقدار ما تكون — كما هي في الواقع — ممارسة مشاعية للسياسة والسلطة، ممارسة تحفظ للجميع حقه من غير أن تنأهض ذلك الحق (باسم حقيقة مطلقة ما مزعومة). لا تعدو السياسة — في هذا المعنى — أن تكون رأياً، أن تكون اجتهداً قابلاً للنقض والتعديل، بل الإلغاء فيما إذا تبينت الحاجة إلى ذلك. وهو ما ينزع عنها القدسية المصطنعة، ويفرض النظر إليها من حيث هي وعي نسبي وممارسة اجتهدية لها من فرص الإخفاق نظير ما لها من فرص النجاح ...

حين نعي الديمقراطية بهذا المضمون، نستطيع القول — من باب الاستنتاج — إنها تستوعب العلمانية — حكماً — في المعنى

والاستعمال: فحين تصير السلطة ديمقراطية — أي ملكاً مشاعاً للناس أجمعين" — تفقد قداستها المزعومة، وتتحول إلى فاعلية إنسانية اجتهدية تملك من حظوظ التحقق ما تملك من حظوظ الفشل. أي تملك ما تستطيع الذات أن تصنعه من وقائع موضوعية محكومة بالاستعدادات التي يبدئها الأفراد من باب التعبير عن إرادتهم. تتخلى السياسة هنا عن ميثافيزيقيتها لكي تتحول إلى ممارسة إنسانية خالصة؛ أي إلى ممارسة يفصل فيها الديني عن السياسي مؤسسياً دون أن ينفك عنه أخلاقياً، فتصير فيها السياسة شأناً عاماً لا فتوى فقهية "مقدسة". وهذا من شأنه — في مستوى آخر من التحليل — أن يعوّض استعمال العلمانية بمفهوم الديمقراطية — الأكثر شمولاً — وأن يحرر الخطاب السياسي من مفهوم لم يفعل أكثر من تكريس الالتباس، وتغذية الاستفزاز لمشاعر المتحسسين من استعماله !.

الفصل الخامس

الديمقراطية والدولة الوطنية

الديمقراطية والدولة الوطنية

1. الديمقراطية والنظام السياسي الحديث في الخطاب النهضوي العربي :

يعود الاهتمام بمسألة الدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث، في الوعي العربي، إلى القرن التاسع عشر، مع كتابات الجيل الأول من الرواد الإصلاحيين، الذين اعتنوا بالمسألة في سياق عناية إجمالية بالمسألة السياسية: التي كانت رئيسة في الوعي الإصلاحي، بل كانت في أساس ميلاده. وإذا كان هذا الاهتمام قد اتخذ شكلاً مباشراً لدى بعض من النهضويين، انصرف إلى الإبانة عن فضائل وحسنات هذا النظام في تجربة

أوروبا الحديثة، على نحو ما فعل الطهطاوي⁽⁴²⁾، والشدياق⁽⁴³⁾، والصفار⁽⁴⁴⁾، وخير الدين التونسي⁽⁴⁵⁾، ممن وصفوا ذلك النظام، ومارسوا بعضاً من التبشير بمبادئه المؤسّسة، فإن بعضاً آخر منهم أبدى اهتماماً بالموضوع بطريقة غير مباشرة كان الهجوم فيه على الاستبداد، مثلاً، وجهاً آخر للدفاع عن النظام السياسي الحديث على شاكلة ما قام به عبد الرحمن الكواكبي⁽⁴⁶⁾.

كانت لهذا الاهتمام أسبابه ودواعيه. ومن أسبابه ودواعيه صدمة اكتشاف الفارق الحضاري والسياسي والاجتماعي بين المدنية الأوروبية الظاهرة، وبين واقع البلاد العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر، وبخاصة بعد تجربة الاحتكاك المريرة بأوروبا في بداية القرن (حملة نابليون على مصر، احتلال

(42) في: تخلص الإبريز في تلخيص باريز. م م س .

(43) في: الساق على الساق .

(44) أنظر تحليلنا لرحلة الصفار في :

عبد الإله بلقزيز: الخطاب الإصلاح في المغرب — التكوين والمصادر: (1844-1918). دار المنتخب، بيروت، 1997 .

(45) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. الدار التونسية للنشر،

تونس — المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1986 .

(46) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. ضمن الأعمال

الكاملة. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1975 .

الجزائر، هزيمة "إيسلي" المغربية في العام 1844)؛ وهي صدمة نبهت وعي النخب العربية والإسلامية (الإصلاحية)، على ذلك العهد، إلى موطن قوة أوروبا: نظامها السياسي الحديث؛ — وبالتالي — فاقمت من شعورها بالحاجة إلى جسر الفجوة معها باقتباس المبادئ والوسائل التي بها أنجزت نهوضها وأحرزت تفوقها الحضاري. ومع أن الإصلاحية العربية لم تبرح تدافع عن نموذج مرجعي معياري للحكم في الإسلام، قوامه العدل والشورى ونصب الإمام بشروط معلومة في عقد مكتوب (البيعة) وعزله عند النكث بها، فإنها لم تتردد — في الأغلب الأعم من كتابات روادها — في اعتبار النظام السياسي الحديث شكلاً مقبولاً لذلك الحكم المعياري، ومن — ثمة — فهي دافعت عنه وبشرت به، مُعْرِضَةً — في حالات كثيرة — عن الوقوف على بعض أوجه التجافي بينهما — منصرفة إلى التأكيد على الجوامع والقواسم .

لكن لهذا الاهتمام أيضاً دوافع سياسية داخلية؛ ومنها ما تَعَلَّقَ بوجود حاجة سياسية لدى الكثير من النخب الحاكمة إلى فكر يروج لقضية الإصلاح السياسي لنظام الدولة، ويلتمس له — من داخل الإسلام — بعض الشرعية في مواجهة خصوم محتملين لها (= القوى المحافظة). كانت مصر محمد علي وإبراهيم باشا — وبعض سلالة الخديوي — قد أقدمت على برنامج إصلاحات

اقتصادية — وإدارية — وعسكرية، وتعليمية كبرى، ومثلها فعلت تونس — منذ منتصف القرن التاسع عشر — والمغرب منذ هزيمة "إيسلي" — وبخاصة مع هزيمة "تطوان" في العام 1860 — مع السلطان محمد الرابع، والسلطان الحسن الأول⁽⁴⁷⁾؛ فيما كانت الدولة العثمانية قد قطعت شوطاً طويلاً في تحقيق "التنظيمات". لقد كان الطلب على نخبة فكرية إصلاحية قوياً من طرف الدولة. ولذلك، لم يكن صدفة أن يرتبط الطهطاوي بمشروع مصري رسمي لتحديث النظام التعليمي، وأن يكون ابن أبي الضياف مجابلاً للإصلاحات في تونس، وأن يكون خير الدين التونسي موظفاً سامياً في الدولة، وأن يُستشار جمال الدين الأفغاني في شؤون إصلاح السلطنة، وأن تُسنَدَ مهمات كبرى لمحمد عبده في مصر (الإفتاء، الأزهر)، وأن يُسنَدَ مشروع إصلاح جامعة القرويين لمحمد بلحسن الحجوي⁽⁴⁸⁾... الخ. لقد كان

(47) راجع في هذا :

Abdalah LAROUÏ: *Les origines sociales et culturelles du Nationalisme marocain*. Maspero, Paris, 1980 .

— محمد المنوني: *مظاهر يقظة المغرب الحديث*. شركة النشر والتوزيع — المدارس، الدار البيضاء، ط2، جزآن .

(48) راجع نص مشروعه لإصلاح القرويين في :

محمد بلحسن الحجوي: *الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي*. المكتبة العلمية، المدينة المنورة، 1977، الجزء الثاني .

هؤلاء جميعاً — وغيرهم — جزءاً من مشروع إصلاحى لم تكن أسبابه فكرية فقط، بل سياسية داخلية أيضاً .

في الحديث عن موقف الإصلاحية العربية — الإسلامية من الدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث، ثمة لحظتان فكريتان ينبغي التمييز بينهما: لحظة التأسيس: تأسيس خطاب حديث حول المسألة السياسية، في منتصف القرن التاسع عشر مع رفاعة الطهطاوي، وبعده خير الدين التونسي، ثم لحظة إنضاج ذلك الخطاب مع محمد عبده في نهاية القرن. في الأولى، ساد نمط من محاولة التأسيس "النظري" لفكرة الدولة والنظام السياسي الحديثين، وأفكار التمدن والحرية والدستور، في الفكر العربي. فعل ذلك الطهطاوي بدون تهيب من خلال الترجمة، كما من خلال الكتابة عن النموذج الفرنسي في بناء التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ وهو ما استأنفه خير الدين باشا مستفيداً من تعاطيه السياسي المباشر مع تجربة دولتيّة في الإصلاح من موقع سياسي حديث، ومحاولة "التنظير" له والتماس الشرعية الدينية لمحاولات اقتباس بعض مبادئه أو قواعده، بواسطة إنجاز مصالحات — اقتضتها الأحوال — بين المرجعين الشرعي والحديث للسياسة والدولة. أما في (اللحظة) الثانية، لحظة محمد عبده بخاصة، فقد انتقل الاهتمام بالدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث من إطار نظري تبشيري، إلى جهد فكري — سياسي مطلبى ذي نفس نضالي. لم يعد الدفاع

عن فكرة الدولة الحديثة مجرد سجل كلامي مع المناهضين لها من القوى التقليدية المحافظة في المراكز السياسية والدينية الرسمية، بل بات صراعاً سياسياً — فكرياً يومياً من أجلها. هذا ما تشهد عليه كتابات الشيخ محمد عبده عن النظام في الإسلام بحسبانه نظاماً مدنياً، وعن وجوب العمل بالدستور — كتعاقد سياسي بين الحاكمين والمحكومين — وعن النظام التمثيلي النيابي باعتباره صيغة حديثة لإشراك الأمة في إدارة شؤونها ومراقبة القائمين على أمرها⁽⁴⁹⁾.

لم تنته عملية التبشير بالدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث مع الشيخ محمد عبده، لكنها انتقلت نقلة نوعية بصيرورتها مطالب سياسية لا مجرد أفكار تحمل على التعميم والمناظرة. وعليه، يسجل لمحمد عبده أنه أول من أنجز عملية تحويل تلك المنظومة من الآراء إلى ما يشبه البرنامج السياسي. نعم، ليس من شك في أنه كان أقل انغماساً في السياسة من صديقه وأستاذه السيد جمال الدين الأفغاني، وأكثر اعتدالاً منه في المواقف، غير أن إشكاليته السياسية كانت مختلفة نوعاً ما عن إشكالية الثاني: لم يكن الأفغاني معنياً كثيراً بالدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث؛ كان منصرفاً — أكثر — إلى مسائل

(49) محمد عبده: الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، بيروت، 1972، الجزء الثالث.

الاستعمار والاستبداد والوحدة الإسلامية، ولذلك انفرد انفرد محمد عبده بتسييس أفكار الإصلاحيين الأوائل حول قضايا الدولة الوطنية، والدستور، والتمثيل النيابي، ليبدو خطابه — بذلك — أكثر انتماء إلى السياسة من أسلافه على الرغم من الصورة التي تكونت عنه كداعية، راهن على التربية والثقافة والإصلاح الديني أكثر مما راهن على السياسة كما فعل أستاذه جمال الدين .

ترتبط إشكالية الديمقراطية — في الوعي العربي المعاصر — بإشكالية الدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث وتتفرع عنها؛ فهي فقرة في نص أكبر هو هذه. غير أنها أخذت من اهتمام الإصلاحيين العرب حيزاً ليس يقل — في الكم والأهمية — عن ذلك الذي احتلته فكرة الدولة الوطنية في وعيهم. بل نكاد نقطع بأن التفكير في مسألة الدولة والنظام السياسي الحديثين، لم يكن يجد مكانه النظري، ولا تصريحه المنهجي، إلا من خلال التفكير في مسألة الديمقراطية منظوراً إليها في حدودها الممكنة تاريخياً، ومن داخل شبكة مفاهيمية محددة رادفت فيها — في المعنى — معنى الحرية في تقابل دلالي مُدْرَك مع مفهوم ومعنى الاستبداد. والحق أننا لا نستطيع أن نقرأ الموضوعات الإصلاحية العربية

الأولى في المسألة الديمقراطية إلا في صورة نقد فكري وسياسي جذري وحاد للاستبداد. فالاستبداد كان شريعة سياسية سائدة في بلاد العرب والمسلمين، ولم تكن الديمقراطية تعني أكثر من النضال ضده .

تعود الموضوعات الأولى حول الاستبداد إلى زمن الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق. توزعت بين كتابة تبشيرية بأفكار الحرية في المنظومة الأوروبية الحديثة للفكر والسياسة، وبين تدوين نقدي لطواهر الاستبداد في سياسات الدول القائمة في المشرق العربي. وفي الحالين، غالباً ما انصرفت الكتابة حول الاستبداد — لدى الطهطاوي والشدياق — إلى عقد مقارنات بين نظام الدولة الحديثة (الفرنسي بخاصة) ونظام الدولة السلطانية (دولة الخلافة). نجد ذلك مضمراً عند الطهطاوي، وبوضوح أكبر عند الشدياق⁽⁵⁰⁾. ولن يبدأ التفكير في الاستبداد في التحرر من منهج المقارنة، وتأمل الظاهرة في سياقها التاريخي: العربي — الإسلامي، إلا مع ابن أبي الضياف: حيث سمح له وعيه التاريخي، وتشبعه بالنظرية الخلدونية في الاجتماع السياسي، ببناء نظرة تاريخية للظاهرة (الاستبداد) في سياقها الإسلامي، ومن موقع نقدي التزم خط الدفاع عن السياسة

(50) أنظر دراسة حديثة في أعمال الشدياق في: فواز طرابلسي وعزيز العظمة: أحمد فارس الشدياق — سلسلة الأعمال المجهولة. رياض الريس للكتب والنشر، 1995 .

العقلية والسياسة الشرعية في مواجهة الملك القهري الذي فرض نفسه وشريعته في التاريخ، ملتصقاً لنفسه شرعة الغلبة والقوة على شرعة الشرع والعقل⁽⁵¹⁾.

كانت هذه اللحظة التأسيسية هامة وحاسمة في تنمية الانتباه إلى مسألة الاستبداد، في الوعي الإصلاحي العربي للقرن التاسع عشر، وكانت ضرورية لاستثارة الاهتمام بالمسألة لدى أجيال النهضويين اللاحقة؛ وهو ما حصل على نحو أمثل مع الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي، لتتخذ معهم - وفي أعقاب مساهماتهم بخاصة - منحى جديداً تقدّم أكثر في إثراء مفهوم الديمقراطية بمضامين جديدة ما كان مفهومها الأول - كمقابل للاستبداد - قادراً على استيعابها. فمع جيل النهضويين الثاني (جيل الأفغاني، وعبدّه، والكواكبي)، أخذ الدفاع عن الديمقراطية شكل دفاع عن حق الأمة في اختيار حكامها، ونوابها، ومراقبة السلطة، وعزل الحكام، وشكل دفاع عن التعاقد الدستوري قاعدة تقوم عليها أركان الحكم؛ وعليه، فقد انتقل مفهوم الديمقراطية - الحرية أو النظام المدني في الإصلاح النهضوي - من معنى دفاعي أولي: كف يد العسف والظلم

(51) أنظر في هذا :

أحمد بن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. تحقيق لجنة من كتابة الدولة، تونس، 1963، الجزء الأول.

والاستبداد، إلى معنى إيجابي أعلى: تقييد السلطان الغاشم بضوابط وأحكام، تتعارف عليها الأمة، وتتغير بها طبيعته على النحو الذي يصبح به شرعياً .

ليس من شك في أن هذه المقالة النهضوية الثانية حول مسألة الديمقراطية لم تكن، هي الأخرى، أكثر من تأكيد عموميات حول "الحكم العادل"، بإصلاحات اكتسبت مضامين مفهومية حديثة، وأنها لم ترتق إلى حد بلورة نظرية أو رؤية في المسألة الديمقراطية؛ ومع ذلك، فهي كانت، بمقاييس عصرها وظروفها الفكرية، ثورة في وعي المسألة السياسية في البلاد العربية: مسألة الدولة والسلطة. ولعلنا لا نبالغ، ولا نلتمس لها الأعذار حين نقول إنه ما كان لها أن تكون إلا كذلك: أي دفاعاً عاماً عن مبادئ عامة في النظام الديمقراطي. وذلك لأسباب ثلاثة على الأقل: أولها أن صلة هذا الجيل النهضوي بالفكر الليبرالي الحديث كانت ما زالت تخطو خطوها الأول، ولم تترسخ الرسوخ الكامل الذي سينجب لحظة فكرية — سياسية لاحقة مع لطفي السيد، وطه حسين، وسلامة موسى، أو محمد بلحسن الوزاني (في المغرب). وثانيها أن النهضويين أولاء عاشوا في فترة لم يكن النظام الديمقراطي الغربي نفسه قد شهد نزوجه الكامل، بحيث يصير نظاماً عمومياً للتمثيل والمشاركة على نحو ما صار عليه بعد الحرب العالمية. أما ثالثها، فهو أن

الإصلاحية العربية كانت مدعوة إلى إيجاد صلات قرابة بين هذه المنظومة الديمقراطية الحديثة وبين المنظومة السياسية الشرعية، تبرر بها - وتبرر لها - الأخذ ببعض عناصر المنظومة الأولى (الحديثة)، الأمر الذي انعكس تردداً في كتابتها في شأن هذه المسألة .

يقودنا السبب الثالث، المومى إليه، إلى تسجيل ملاحظة مثيرة تتعلق بمنحى عام سلكته نظرة الإصلاحيين العرب إلى مسألة الدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث، وإلى مسألة الديمقراطية في امتدادها؛ والملاحظة تلك هي أن النهضويين درجوا على عقد مصالحات بين المفاهيم السياسية الحديثة والمستقاة من الفكر الليبرالي ومن تجربة الدولة الوطنية في الغرب، وبين المفاهيم التقليدية التي تنتمي إلى المنظومة السياسية الشرعية: هكذا أقاموا القران الدلالي بين الديمقراطية وبين الشورى، بين ممثلي الشعب في المجلس النيابي وبين أهل الحل والعقد، بين الدستور والتعاقد الدستوري وبين البيعة⁽⁵²⁾ الخ. غير أن ذلك - وهذا هو الأهم - لم يكن جهلاً منهم بالمنظومة السياسية الحديثة ودلالات مفاهيمها، ولا بالفارق في المعنى بين المنظومتين، كما ذهب إلى ذلك كثيرون، بل هو حصل عن قصد وهدف مدرك: التماس الشرعية لمفاهيم

(52) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. م م س .

المنظومة الحديثة من خلال بيان وجوه الترابط والتوافق بينها وبين المفاهيم الشرعية .

2. الدولة في الخطاب العربي المعاصر :

سيترجع الدفاع عن فكرة الدولة الوطنية — في الفكر العربي المعاصر — في أعقاب انصرام حقبة الإصلاحية النهضوية في مطلع القرن العشرين. وإذا كان يفهم من هذا أن سبب ذلك التراجع سبب فكري (= نهاية الإصلاحية)، فإن عوامل التحول السياسي المثير، الذي جرت وقائعه منذ نهاية العقد الأول من ذلك القرن، كان لها الأثر الكبير في إنتاج شروط ذلك التراجع. إذ انهارت تجربة "التنظيمات" العثمانية في نهاية القرن 19، وبخاصة في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، وفشلت محاولات بعض النهضويين لدفعه إلى إصلاح أحوال الدولة؛ وسقطت بلاد عربية جديدة — بعد الجزائر — في قبضة الاحتلال الاستعماري (مصر، تونس، ليبيا، المغرب ...)، فتبخرت أحلام الإصلاح السياسي؛ ثم أتت التجزئة الكيانية للمشرق العربي — بمقتضى معاهدة "سايكس بيكو" — وبعدها إعلان الخلافة، بعد حل السلطنة، من قبل مصطفى كمال أتاتورك، تضع فصلاً ختامياً لفكرة الدولة الوطنية في الوعي العربي، بعد أن مثّلت — طيلة

عقود سبعة من القرن التاسع عشر — مسألة المسائل في ذلك الوعي .

بين آخر نص إصلاحي دافع عن مشروع الدولة الوطنية (= طبائع الاستبداد... لعبد الرحمن الكواكبي)، وبين أول نص هاجم المشروع ذاك مدافعاً عن "دولة الخلافة" (= الخلافة أو الإمامة العظمى للسيد محمد رشيد رضا)، زهاء ربع قرن، هي الفترة التي شهدت مجمل تلك التحولات التي ألمحنا إليها، والتي أتت على الفكرة بمعول الهدم. غير أن هذه المسافة كانت — في حساب الفكر والمعرفة — مسافة تراجعية انتقل فيها الفكر العربي بمجمله من مواقع الإقدام والاجتهاد والإبداع إلى مواقع النكوص والانسحاب. ويكفي أن يكون أحد رموز الإصلاحية نفسها — هو السيد رشيد رضا — قد عاش ذلك الانتقال الذي انتهى به، في عشرينات القرن العشرين، إلى مواقع سلفية ارتدادية! فكيف بغيره ممن عاشوا في كنف ذلك التراجع الفكري العام؟! وإذا كان لهذه الملاحظة أن تعني شيئاً، فهو أن تفسير المسار الانحداري الذي قطعه الفكر العربي — وكان التراجع عن فكرة الدولة الوطنية من علاماته — يستعصي على الكينونة تفسيراً شاملاً وصحيحاً دون أخذ تضافر — وتداخل — عوامل السياسة والفكر مجتمعة في الحسبان .

سيكون مطلع الربع الثاني من القرن العشرين موعداً مع مقالات فكرية جديدة في مسألة الدولة والنظام السياسي مختلفة

عما عهده الفكر العربي في الحقبة الإصلاحية، هي المقالة القومية العربية، والمقالة الإسلامية، ثم المقالة الماركسية في ما بعد. ستتجه المقالات الثلاث وجهة الدفاع عن مشروع جديد للدولة لا تأخذ فيه هذه شكل الدولة الوطنية، بملامحها الليبرالية. فهذه بدت — شيئاً فشيئاً — أشبه ما تكون بدولة العدو: القومي، والديني، والطبقي: الاستعمار أو الغرب! وزاد من حدة الحنق عليها معاينة ما انطوت عليه الحقبة الليبرالية — في مصر بخاصة ثم في سورية ولبنان لاحقاً — من فساد سياسي أتى على أي أمل في أن تكون مطلباً سياسياً مشروعاً؛ ناهيك بأن قوى الليبرالية السياسية من أحزاب وطنية حديثة، مثل "الوفد" و "أحرار الدستوريين" في مصر، و "الوطنيين الأحرار" و "الكتلة الوطنية" في سورية ولبنان...، هادنت الاستعمار في غير مناسبة، وتعاون بعضها معه، وكانت قياداتها، من الباشوات وكبار الملاك الإقطاعيين وشرائح من البرجوازية الكومبرادورية، تعطي الانطباع بأن مشروعها السياسي لا يمكن أن يكون في مصلحة الشعب والأمة والطبقات الكادحة. ولم يكن صدفة أن هذه التيارات الثلاثة أيدت الثورة المصرية حين قيامها — في 23 يوليو 1952 — فقد وقف معها "الإخوان المسلمون" ودافعوا عنها وشاركوا في مؤسساتها قبل الخلاف معها في أزمة العام 1954؛ وتبناها القوميون ("البعث" و "حركة القوميين العرب") إلى حد الارتباط التبعي؛ ثم ساندتها الماركسيون بعد

قرارات التأميم والإصلاح الزراعي. وقد حصل ذلك كله في صورة ثأر أيديولوجي من الحقبة الليبرالية ونموذج الدولة الوطنية فيها .

القارئ في الفكر العربي، في هذه الحقبة الفاصلة بين انهيار الخلافة وبين انهيار المشروع القومي عقب هزيمة 67، سيلحظ اتجاهات متزايدة إلى نقد الدولة الوطنية نقداً حاداً ومن مواقع إشكالية وفكرية مختلفة: ففي الخطاب القومي، بخاصة مع رواده الكبار (ساطع الحصري، زكي الأرسوزي، ميشيل عفلق، قسطنطين زريق)، ستتحول الدولة الوطنية تلك إلى مجرد دولة قطرية، من صنع الاستعمار، دولة شاهدة على جريمة التجزئة الكيانية التي أعملت تقطيعاً في أوصال الوطن العربي، وحولته إلى دويلات ملحقة بالميتروبول الاستعماري الخ. وفي الخطاب الإسلامي، بخاصة مع مؤسسي صيغته "الإخوانية" (حسن البنا، عبد القادر عودة)، وجيلها الثاني (سيد قطب، محمد قطب)، لن ينظر إلى هذه الدولة من حيث هي دولة علمانية، تفتقر إلى الشرعية الدينية، وتمثل جسماً سياسياً مزروعاً في قلب الأمة، غريباً عنها. أما في الخطاب الماركسي — خطاب الأحزاب الشيوعية ومتفقيها — فلن تعني الدولة الوطنية أكثر من كونها دولة رأسمالية تبعية للاحتكارات والمراكز الإمبريالية العالمية، لا تمثيل اجتماعي لها ولا شرعية شعبية.. الخ. تتباين منطلقات النقد، لكن وجهته واحدة: إهدار شرعية الدولة الوطنية !

نعم، ظل هناك كثيرون آثروا التجديف ضد التيار، والدفاع عن الدولة الوطنية الحديثة، من جيل لطفي السيد، إلى جيل عبد الله العروي. غير أن فعل هؤلاء — كما وصفناه — كان تجديفاً؛ أما التيار، فكان يتقدم هادراً نحو تكريس أطروحات أو موضوعات جديدة: كان الخطاب القومي يعمم — على أوسع نطاق — أطروحته حول الدولة القومية الموحدة؛ ومثله فعل الخطاب الإسلامي مع أطروحة الدولة الإسلامية؛ فيما كان الخطاب الماركسي يحاول — بصعوبة — انتزاع موقع مناسب لأطروحته حول الدولة الاشتراكية. ربط الخطاب الأول بين الدولة والأمة؛ وربط الثاني بينها وبين الملة؛ فيما اكتفى الثالث بالربط بينها وبين الطبقة. لم يهتم أحد بمضمون تلك الدولة، وكان ذلك جامعاً بين مقالاتهم على اختلاف وتفاوت بينها !

3. الديمقراطية في حقبة الاستعمار والقومية :

إذا ما استثنى المرء الحقبة السياسية الليبرالية في مصر وبعض بلاد المشرق العربي، بين الحربين، حيث حفظت الفكرة الديمقراطية لنفسها بعض الحضور في الفكر والحياة السياسية، يكاد لا يجد لها صدى في ساحات أخرى في الوطن العربي. نعم، لم تكن اللحظة الليبرالية تلك وفية وفاء حقيقياً للخيار الديمقراطي الليبرالي، كما تطلع إليه الجيل النهضوي، أو الجيل

الليبرالي الثاني الذي أعقبه: جيل لطفي السيد؛ ومع ذلك، فقد سمحت بوجود شكل ما من أشكال الحياة الدستورية والنيابية؛ ولم يكن ذلك — بكل تأكيد — تفصيلاً عادياً في يوميات السياسة العربية، وبخاصة إذا أخذ في الاعتبار واقع التجزئة والاحتلال وانهيار مشروع النهضة العربية .

مع مطالع الخمسينات، ستنتهي هذه الحقبة في مصر والمشرق، وستعم — تبعاً لذلك — حال التراجع العام الذي أصاب الفكرة الديمقراطية في الفكر والممارسة منذ انصرام اللحظة النهضة. وليس من شك في أن نهاية الحياة الليبرالية كان بتأثير عملية الثورة التي قادتها الطبقة الوسطى — في مصر ثم سورية والعراق — ضد نظم الباشوات وكبار ملاك الأراضي؛ ومع ذلك، فإن أحداً لا يملك أن يتجاهل أن جراثيم تلك النهاية كانت تعمل عملها في نسيج التجربة الليبرالية تلك، إذ كان لفساد الحياة السياسية في ذلك العهد، ولتهميش القوى الاجتماعية غير المالكة من حق المشاركة في الحياة السياسية، أثره الكبير في إضعاف تلك الليبرالية أمام خصومها. ولذلك، لم يدافع عنها أحد حين انقضت عليها الثورة، بل — بالعكس — انعقد الولاء لهذه الأخيرة، وباتت — في أعين الشعب — خشبة الخلاص من الغرق في أحوال الفساد !

لكن لهذا التراجع أسباب فكرية وسياسية أخرى عامة، وأكبر من مجرد فساد مرحلة وقيام ثورة، ومن أهمها سببان رئيسان:

واقع الاحتلال الاستعماري — عهدئذ — للبلاد العربية، ثم واقع التحول في الأولويات لدى الوعي العربي بتأثير ذلك الاحتلال : لم يكن ثمة من معنى لإقامة نظام سياسي ليبرالي في بلاد عربية خاضعة للاحتلال. ناضل الشعب المصري — و "حزب الوفد" — من أجل تحقيق الجلاء البريطاني عن البلاد. لكنه قبل ذلك طالب بالدستور في ظل الاحتلال، وظل بعد معاهدة 1936 — الشكلية — يخوض تجربة سياسية ليبرالية تحت سلطة الاحتلال الفعلية. والنتيجة أن الجميع اكتشف استحالة قيام حياة سياسية ليبرالية في ظل أحكام الاحتلال. تكرر الدرس نفسه في المغرب العربي: طالبت الحركة الوطنية المغربية بتطبيق إصلاحات ديمقراطية في ظل معاهدة "الحماية" الاستعمارية؛ وكذلك فعلت الحركة الوطنية التونسية، غير أنهما اكتشفتا عسر تحقيق ذلك المطلب في ظل الاستعمار، وكان ذلك في أساس تحولهما عن برنامج تلك الإصلاحات الديمقراطية إلى مطلب الاستقلال الوطني بدءاً من نهاية النصف الأول من عقد الأربعينات. وعليه، لم تكن ظرفية الاستعمار لتسمح بانتعاشة حقيقية للفكرة الديمقراطية .

لعب الواقع إياه دوراً ضاعطاً في اتجاه تغيير الأولويات في الفكر العربي السياسي. لم تعد الأولوية — في ظل الحقبة الاستعمارية — لفكرة الديمقراطية، بل صارت الأولوية لأفكار سياسية أخرى غيرها. نستطيع أن نحصي منها ثلاث أفكار على

الأقل: فكرة الوطن، وفكرة الأمة، وفكرة الطبقة، وهي التي عبر عنها كل من التيار القومي، والتيار الإسلامي، واليتار الماركسي، واتخذت صورة أهداف ثلاثة: الوحدة القومية في مواجهة التجزئة، والدولة الإسلامية في مقابل الدولة العلمانية، ثم الاشتراكية في مواجهة الاستغلال. وتكاد الفترة الفاصلة بين مطالع الخمسينات وخواتيم السبعينات تغطي مجمل تراث هذه الخطابات المنقلبة على الخطاب الديمقراطي، قبل أن يشهد هذا الأخير بدايات متجددة لصحته... وسيادته في ساحة الوعي والممارسة.

4. الديمقراطية في عودة متجددة إلى الوعي العربي :

في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، سيكون الفكر العربي على موعد مع تجدد إشكاليات نهضوية فيه، انقطع حبل الاتصال بها منذ عقود لأسباب سنأتي على الإلماع لها. وكان من أكثر تلك الإشكاليات حضوراً واستقراراً وسلطاناً فيه، إشكالية الديمقراطية، و — في امتدادها — إشكالية الدولة الوطنية. وقد كان مثيراً جداً أن تصبح المسألة الديمقراطية — مثلاً — هاجساً "شعبياً" دخل ميدان الصحافة واهتمام الرأي العام، لينكسر بذلك احتكار النخب الفكرية لها، وهو — على كل

حال — ما لم تحظ به مسألة الدولة الوطنية التي ما برحت —
حتى اليوم — دائرة الباحثين والمثقفين، بل وما استطاعت —
حتى — أن تنازع موضوع "الدولة الإسلامية" في موقعها
المركزي في الوعي السياسي المعاصر، على الرغم من أن
التفكير في المسألة الديمقراطية ليس شيئاً آخر غير التفكير في
الدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث !

لتلك العودة إلى المسألتين سياق تاريخي وسياسي يبررها:
هزيمة الثورة الاجتماعية في الداخل، وهزيمة المشروع
القومي في مواجهة الصهيونية والاستعمار والتجزئة، وتغول
الدولة (القطرية) وانفلات نزعاتها الاستبدادية من كل عقال. وقد
انقشع المشهد السياسي التراجعي ذاك عن حقائق جارحة للنفس:
دمار مشاريع وحطام أحلام، وغطرسة متزايدة للحاكم، وإفقار
متعاضم للمجتمع، وإفناء متنام للطبقة الوسطى، ثم جحافل من
السياسيين وأهل الرأي — بالآلاف — يساقون إلى السجون
والمعتقلات. لم تكف الثورة المضادة بنشوة انتصار لم تصنعه
هي بنفسها، بل زادت على ذلك بنشوة التمثيل بجثة المهزوم!
كانت الهزيمة سريعة ومفاجئة، بمقدار ما كانت مفاجئة، وكانت
الأسئلة تتراحم في الوعي من فرط انهماقها؛ لكن سؤال
الديمقراطية ظل أكثرها قدرة على الصمود والبقاء وهجس
العقل.

لكن لتلك العودة إلى تينك المسألتين سياق ثقافي وفكري أيضاً، والسياق الذي نعنيه هو ورشات المراجعة التي فتحتها مساحات مضيئة من الوعي العربي، ووضعت في إطارها تاريخنا الثقافي موضع مساءلة نقدية حادة، طالت مسلماته وقيميّاته، وأعادت الاعتبار إلى الكثير من لحظاته التي أصابها حيف وإجحاف، والكثير من إشكالياته الأصلية التي لحقها الإهمال والتهميش. وقد حظيت مسألة الديمقراطية والدولة الوطنية ببعض من إعادة الاعتبار، حملَ عليه إعادة وعيها من حيث هي مطالب راهنة لم تستطع حقبة الثورة أن تجيب عنها، فضلاً عن أن الوضع الراهن ظل يُستَبَغ عليها كل أودية الشرعية الممكنة، بل ويفرضها أولوية تتقدّم سائر الأولويات. والقارئ اليوم في النصوص المعنّية بالمسألة، يلاحظ ظاهرة مدعاة للإثارة، هي أن سائر تيارات الفكر السياسي العربي احتفل بها نظرياً وأنتج حولها الكثير، بحيث لم تعد — مثلما كانت في الماضي — حكرًا على التيار الليبرالي وحده، بل احدثت المنافسة على إنتاج الرأي فيها، والتصدر للتعبير عنها و"تمثيلها"، بين الليبراليين، والقوميين، والماركسيين، وحتى الإسلاميين .

بالأمس — قبل ربع قرن نعني — جمع بين القوميين والماركسيين والإسلاميين موقف مشترك من الديمقراطية: استصغارها ورفضها. و"ترك" لكل تيار من تياراتهم التعبير

عن الموقف إياه بطريقته الخاصة، وتبعاً لنوع الإشكالية التي يصدر عنها تفكيره. اعتبرها القوميون مسألة مجافية لدعوتهم الوجدانية، بحسبان القول — والعمل — بها مُفَض إلى بذر أسباب التنازع والشقاق في جسم الأمة، و — بالتالي — مُفَض إلى إعاقة وتعطيل عملية التوحيد القومي! واحتسبها الماركسيون لعبة سياسية برجوازية سخيفة هدفها إلهاء الشعب والطبقات المنتجة، وصرف نظره عن أسباب معاناته الحقيقية: استغلال الرأسمال لقوة العمل، واحتكار فائض القيمة من قبل حفنة من البرجوازيين المتسلطين على الثورة والسلطة! كما عدّها الإسلاميون شكلاً من أشكال التعبير عن سلطان دولة علمانية لا شرعية لها من وجهة نظر فقه "السياسة الشرعية"، ومحاولة لاستدراج المسلمين إلى فخ الاعتراف بالقوانين الوضعية المعتدية على سلطان الشريعة... الخ .

أما اليوم، فإجماع هؤلاء ينعقد على مركزية الديمقراطية في خياراتهم السياسية والبرنامجية؛ بل إن جهدهم يندفع نحو المزيد من التسوية النظري لها. بات القومي حريصاً على الدفاع عن التلازم بين الوحدة والديمقراطية على قاعدة وعيه — الجديد بلا شك — بأن جوهر النضال القومي جوهر ديمقراطي. وأصبح الماركسي يبحث في مدونة صحائفه عما يبرر به القول إن التماهي مكين بين الاشتراكية والديمقراطية، وأن الشمولية — على النمط السوفييتي — انحراف عن جادة الاشتراكية. أما

الإسلامي، فأسمى مدفوعاً إلى عقد القران الماهوي بين الديمقراطية والشورى على قاعدة القول إن الحكم في الإسلام يتقرر بموجب الاختيار والتعاقد، ويمضي أمره بمقتضى الرقابة والاحتساب على الحكام! وبالجمل، لم تكثف هذه التيارات الثلاثة بالانعطاف نحو الديمقراطية خياراً سياسياً، بل جربت أن تقدم ذلك الانعطاف بوصفه عقيدة فكرية أيضاً !

إذا صرفنا النظر عن مدى صدق الالتزام الفكري بالخيار الديمقراطي لدى هؤلاء جميعاً، نستطيع أن نرى في انعطافة هذه التيارات فعلاً ينطوي على هدف سياسي صريح، حتى وإن جرب الاستخفاء. والهدف ذاك هو — بلا مرأ — استغلال الخيار الديمقراطي هذا سبيلاً للوصول إلى السلطة. نعم، لا نجادل في أن محنة هذه التيارات الثلاثة مع الاستبداد والقمع كبيرة، وأنها علمتهم قيمة الحرية ومعنى الحرية، وصنعت منهم كتيبة نضالية فدائية للدفاع عن الحرية التي انطبع إهدارها على أجسادهم وشماً غير ذي جمال. غير أن الذي ليس من شك فيه أن تلك الانعطافة الديمقراطية في وعيهم إنما كانت أيضاً — وأساساً — استجابة لنداء عميق عصي على التجاهل: نداء السلطة ! لقد فقدوا السلطة، أو هي امتنعت عليهم عن طريق الثورة. واليوم، ما عاد في مقدورهم أن يشقوا الطريق إليها بالدبابات أو بجحافل الغاضبين في الشوارع، بل بصناديق الاقتراع .

المحتويات

7

مقدمة

الفصل الأول: مسألة الإصلاح :

- 14 1- الإصلاح، الثورة، إعادة البناء: في التجانس والتباين
- 21 2- نحن والخطاب النهضوي: من مشروع النهضة إلى نهضة المشروع
- 28 3- أيديولوجيا الإصلاح: جدل القطيعة والممانعة
- 35 4- في شجاعة الخطاب الإصلاحي العربي الحديث
- 39 5- مفارقات الفكر الإصلاحي العربي

الفصل الثاني: العقلانية

- 51 مقدمة:
- 53 استهجان العقل
- 55 استحسان العقل
- نقد العقل :
- 57 1- العقل ونقد العقل
- 63 2- نقد العقلانية في المعرفة المعاصرة
- 69 3- العقلانية ومفارقات الوعي العربي بها

الفصل الثالث: إشكالية التراث

- 75 لماذا الاهتمام بالتراث ؟
83 في أن معركة تأويل التراث معركة من أجل امتلاك الحاضر واحتكاره
88 التراث كسؤال أيديولوجي
94 المعرفي والأيديولوجي في الدراسات التراثية
100 معركة المناهج في تحليل التراث: معرفية أم أيديولوجية ؟

الفصل الرابع: العلمانية

- 109 1- العلمانية بين الأيديولوجية والسياسة
115 2- العلمانية العربية: سيرة الإخفاق المتكرر
122 3- مفهوم العلمانية والإسقاط المعرفي — التاريخي
127 4- محنة العلمانية: تطبيق الشريعة الإسلامية أم تأويلها؟
131 5- من العلمانية إلى الديمقراطية

الفصل الخامس: الديمقراطية والدولة

الوطنية

- 139 الديمقراطية والنظام السياسي الحديث في الخطاب النهضوي العربي
150 الدولة في الخطاب العربي المعاصر
154 الديمقراطية في حقبة الاستعمار والقومية
157 الديمقراطية في عودة متجددة إلى الوعي العربي